

كتاب

شرح العلامة أبي عبد الله محمد بن يوسف

أبي عمر السنوسي الحسني المسمى بعمدة

أهل التوفيق والنسديد في شرح

عقيدة أهل التوحيد الكبرى

قدس الله روحه

ونور ضريحه

ووقع به

أمين



طبع على نفقة

أحمد علي الشاذلي الأزهري

صاحب جريدة الإسلام ومحررها

خدمة للعلم والدين

غفر الله له ولوالديه ولن سعى في نشر هذا الكتاب لجميع المسلمين

﴿ طبع بمطبعة جريدة « الإسلام » بمصر ﴾

(سنة ١٣١٦ هجرية)





بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم قال الشيخ الفقيه الامام
 العلامة الصدر الاوحد ابو عبد الله محمد بن الشيخ الولي العارف الزباني ابي
 يعقوب يوسف بن عمر السنوسي الحسيني رحمه الله تعالى الحمد لله الذي
 شرح صدور العلماء الراغبين . لقبول انوار المعارف مستمدة من سواطع البراهين
 وظهر لهم بآيات مصنوعاته . لكل على ما قسم له بفضل في سابق قضائه . ومن
 عليهم فيها بالنظر القويم . فاشرفوا على مالا يحاط به ولا يكيف من عظيم جلاله
 وكبريائه . فتأهوا في ذلك الجلال والجلال حتى اذهلهم بعد عن عجائب ارضه
 وسماؤه . فسبحان من ظهوره لاوليائه عين خفائه . وقربه عين بعده والعجز عن
 ادراكه لسعة جلاله نزهة لا تكيف وغاية كمال لاصفيائه . والصلوة والسلام
 على من خص من رتب المعارف باعلاها . ورقى في درج التخصيص والتقريب
 مراقي لا تكنه بل وقفت العقول بمراحل دون أدنى ادناها . ورضي الله عن
 آله وصحبه الذين شرفوا غاية الشرف بمشاهدة طلعته العليا . والاقنيس من
 عظيم انواره . فكان لهم شمساً وهم انجم يهندي بهم في دياجي ظلم الجمل

وثبت القدم باقنفا . آثارهم في مزالق اوعاره

وبعد فيقول العبد الفقير الى ربه . المشفق من حيث صنيعة وسوء
كسبه . محمد بن يوسف السنوسي الحسيني غفر الله له بلا محنة ولا بويه ولاخوته
وذريته واجته . وجمع الجميع بفضل سيفه اعالي الفردوس مع المقرين من
اصفيائه واهل محبته وشريف قربته . لما وفق الله سبحانه وتعالى لوضع العقيدة
المسماة بعقيدة اهل التوحيد . المخرجة بعون الله من ظلمات الجهل وورقة التقليد
المرغمة بفضل الله تعالى انف كل مبتدع عنيد . طلب مني بعض من اعتنى
بقراءتها . ان اضع له عليها مختصراً يكمل مقاصدها . ويسهل المشرع الى ما
عذب من مواردها . فاجبته الى ذلك طالباً من المولى الكريم حسن المعونة
والتسديد للصواب في الظواهر والبواطن التي هي عن كثير من العلل غير
مصونة . وسميته عمدة اهل التوفيق والتسديد . في شرح عقيدة اهل التوحيد .
والله تعالى اسأل ان ينفع به وبأصله . ويمن علي من سعى في تحصيلها بفيل
مراتب اهل العرفان والفوز بكمال الدارين بحوله وطوله . والصلاة والسلام على
سيدنا ومولانا محمد افضل العالم بعضه وكله

(ص) الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد
خاتم النبيين وامام المرسلين . ورضي الله عن اصحاب رسول الله اجمعين . وعن
التابعين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين . اعلم شرح الله صدرى وصدرك
و يمر لنيل الكمال في الدارين امري وامرك ان اول ما يجب قبل كل شيء .
على من بلغ ان يعمل فكره فيما يوصله الى العلم بمعبوده من البراهين القاطعة
والادلة الساطعة الا ان يكون حصل له العلم بذلك قبل البلوغ فليشتغل بعده
بالاهم فالاهم

(ش) الكلام فيما يتعلق بالحمد والصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم شهير فلا نطيل به ولا يخفى هنا حسن مناسبة الدعاء بشرح الصدر الذي هو تهيئة لقبول المعارف وفهمها وإزالة ضيقها عن حمل ذلك وخرجها (قوله) ان اول ما يجب اي شرعاً وانما لم اقيده بذلك كما وقع في الارشاد وغيره لعدم اختصاص القيد بهذا الواجب بل الاحكام كلها انما ثبتت عند اهل السنة بالشرع وحكمت المعتزلة فيها العقل وسياقي ان شاء الله تعالى الرد عليهم في محله الا انهم خصوا هذا الموضع باعتراض وهو ان قالوا لو لم يجب النظر عقلاً للزم الخاف الرسل ويان الملازمة ان المكاف لا ينظر مالم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه مالم ينظر واجيب بأنه مشترك والمشارك ملزم اذ لو وجب عقلاً لافهم ايضاً لان وجوب النظر غير ضروري عندهم لتوقفه على مقدمات تفتقر الى أنظار دقيقة والحق ان النظر لا يتوقف على العلم بالوجوب لا عادة ولا شرعاً أما عادة فلأن الله تعالى أجرى عادته وظرد سنته بعدم تواطىء العقلاء على الاغراض عن النظر في عجائب الكائنات وغرائب المصنوعات ومن أعظم ذلك ما تأتى به الرسل من خوارق العادات وأما شرعاً فلأن النظر وجوبه متوقف على التمكن من العلم لا على العلم وقوله أن يعمل فكره خبران وحاصله ان أول واجب النظر وتحقيقه النظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم كذا عرفه البيضاوي وغيره واحسن منه واسلم أن تقول النظر وضع معلوم أو ترتيب معلومين فصاعداً على وجه يتوصل به الى المطلوب او للتنوع فيشمل ناقص الحد والرسم فان وصلت تلك الامور الى معرفة مفرد سميت معرفة وقولاً شارحاً وان وصلت الى تصديق وهو العلم بنسبة امر الى امر على جهة الثبوت او النبي سميت حجة ودليلاً فمثال الاول قولك في شارح الانسان انه الحيوان

التاطق ومثال الثاني قولك في بيان حدوث العالم وهو ماسوى الله عز وجل
العالم متغير وكل متغير حادث فان ترتيب هاتين القضيتين المعلومتين على الوجه
الخاص وهو كون الصغرى موجبة والكبرى كلية يوصل من اتضح له بالبرهان
صدقها الى العلم بأن العالم حادث لاندراج الصغرى في حكم الكبرى وهل
الربط بين الدليل والنتيجة عادي فيمكن تخلفه او عقلي فلا يمكن عندني
الافات العامة كالموت ونحوه التخلف او بالتولد بمعنى ان القدرة الحادثة اثرت
في وجود النتيجة بواسطة تاثيرها في النظر او بالانحياز بمعنى ان النظر علة اثرت
في وجود المعلوم اربعة مذاهب الاول مذهب الاشعري والثاني مذهب امام
الحرمين وهو الصحيح والقاضي القولان والثالث مذهب المعتزلة واستنتوا من
ذلك النظر التذكري فقالوا فيه بقول الامام لانه كالنظر الذكري اي الضروري
والرابع مذهب الحكماء والرد على الاخيرين بما يأتي من وجوب اسناد وقوع
الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وابطال اصل التولد والتعليل على سبيل
التاثير واما مذهب السمنية المانعين افادة النظر مطلقاً والمهندسين المانعين افادته
في الالهيات فلا يخفى فسادها وضرورة العلم بافادته الاستفادة من التجربة كافية
في الرد عليها لا يقال الضروري لا يختلف فيه العقلاء وهذا قد اختلفوا فيه
لانا نقول ذلك في الضروري الذي ليس له سبب ككون الكل اعظم من جزئه
اما ما له سبب كهذا فلا يدركه ضرورة الامن شاركه في سببه كحلاوة هذا الطعام
مثلاً فلا يدركه ضرورة الا من شاركه في سببه الذي هو الذوق والسبب في
مسئلتنا العثور على النظر الصحيح المطلع على وجه الدليل واما ما احتج به
المهندسون من ان الحكم على الشيء فرع تصوره وحقيقة الاله يستحيل تصورهما
فلا يدرك بالنظر الحكم عليها وبأن اقرب الاشياء الى الانسان هو يته التي

يشير اليها باننا وفيها من كثرة الخلاف ما علم فما ظنك بابعدها عن الاوهام
والقول فمنوع اما الاول فلأن الحكم انما يتوقف على تصور ما وهو موجود
لا على كمال التصور واما الثاني فلا ينتج الامتناع بل العسرو هو مسلم لا شك
فيه اذ الوهم يلبس العقل في مأخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولهذا كان
اهل الحق في غاية القلة ومنع ان يخوض فيما زاد على الضروري من هذا العلم الا
الافراد من الاذكياء ثم اختلف القائلون بافادته هل العلم بالنتيجة يعقب العلم
بوجه الدليل ام يحصل معه دفعة وعليه فهل يعلم واحد ام بعلمين فيه خلاف وزعم
ابن سينا ان حصول العلمين بالمقدمتين في الذهن ليس كافياً في حصول النتيجة
بل لا بد من علم ثالث وهو التفطن لاندراج الصغرى تحت الكبرى كما اذا ادعيت ان
هذه بغلة وكل بغلة عاقر فلا ينتج ان هذه عاقر حتى يتفطن الى ان هذه بغلة فرد من
افراد هذه الكلية ليلزم الحكم على الفرد قال شرف الدين بن التلساني وما ذكره حق
فانك اذا قلت التبيذ مسكر وكل مسكر حرام لم يندرج التبيذ في الحرمة الا من
حيث كونه فرداً من افراد المسكر فلا بد من التفطن له الا انه معلوم في ضمن
العلم بان هذا الترتيب منتج فلا يكاد يخلو الذهن عن ذلك عند ذكر المقدمتين
على هذا الوجه قلت وعبارته في الطوالع الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين
من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما والا لما تفاوتت الاشكال في جلاء
الاتاج وخفائه اه هذا كله في النظر الصحيح أما الفاسد فان كان لعدم تمامه
لم يستلزم شيئاً اتفاقاً وكذلك ان كان لفساد نظمه كاستدلال بمجزيتين
أو سالتين وان كان لخلل في مادته فقولان مشهورهما انه لا يستلزم الجهل وهو
رأي المتكلمين وقيل يستلزمه وهو رأي المنطقيين وهو الصحيح وما احتج به
المتكلمون من اختلاف الشبهة بحسب ان الناظر فيها ابتداء نقوده الى الجهل

والناظر فيها بعد العلم لا نقوده الى شي. والناظر فيها عقيب نظره في شبهة على
التقيض نقوده الى الشك وما اختلف لا يرتبط بشي. فغير مسلم لانا نقول ان
لازمها على الحقيقة الجهل وانما انتفى عن العالم اعتقاد صدق نتيجتها في نفسها للعلم
بضدها لا لعدم العلم بالربط بينهما وكذا الناظر فيها عقيب النظر في شبهة فليس
شكه من مجرد الشبهة بل من تضارب الشبهتين وهو في الحقيقة تعاقب رأين
لا استرابة بين معتقدين الذي هو الشك وما احتجوا به ايضا من ان الشبهة لو
كان لها ارتباط بعقد معين لكانت دليلا والثالي باطل لان حقيقة الشبهة ما
اشتبه أمرها على الناظر فاعتقدها دليلا وليست بدليل فلا يلزم لجواز اشتراك
المختلفات في بعض اللوازم فان الدليل يفارق الشبهة وان اشتراكا في صورة
النظم فان مقدمات الدليل ضرورة او تنتهي الى الضرورة والشبهة ليست كذلك
واعلم ان للنظر في الشيء اضدادا تخصه واضدادا تعمه وغيره فالخاصة كل
ما يوجب اخطار المنظور فيه بالبال كالعلم به والجهل به اعنى المركب لانه لو نظر
معهما لكان تحصيل الحاصل قالوا ونظر العالم في دليل آخر انما هو لاختبار دلالة
لا للاستدلال به وكالشك فيه والظن فيه والوهم لانه متى نظر في طرف لم يخطر
بباله الطرف الآخر وهل عدم الخطور للطرف الثاني الموجب للتنافي عقلي او
عادي فيه تردد للتكلمين والاضداد العامة ما لا يخطر معها المنظور فيه بالبال
كالموت والنوم والسيان وما في معناها وبالجملة فالنظر يضاد العلم وجملة اضداده
❦ تنبيه ❦ ما مرنا عليه في هذه العقيدة من ان اول واجب النظر هو مذهب
جماعة منهم الشيخ الاشعري ومذهب الاستاذ وامام الحرمين الى ان اول واجب
القصد الى النظر اي توجيه القلب اليه بقطع العلائق المنافية له ومنها الكبر والحسد
والبغض للعلماء الداعين الى الله سبحانه وتطهير القلب من هذه الاخلاق اول

هداية الله تعالى للعبد وقال القاضى اول واجب اول جزء من النظر وقيل اول واجب المعرفة و يعزى للشيخ ايضاً وهو في الحقيقة غير مخالف لما قبله لانه نظر الى اول ما يجب مقصد او غيره نظراً الى اول ما يجب امثالاً واداءً وانما اخترت من هذه الاقوال القول بان اول واجب النظر تكرار الحث على النظر في الكتاب والسنة حتى كأنه مقصد بخلاف ما قبله من الوسائل فلما اخذ من قاعدة ان الامر بالشئ امر بما يتوقف عليه من فعل المكلف وفي تلك القاعدة نزاع ثم هذا النظر كاف في معرفته تعالى وان كان بغير معلم خلافاً للاسماعيلية نعم حصوله بغير معلم عسير في غاية العسر وقالت المعتزلة اول واجب الشك وهو فاسد أما على اصلنا فلان الشك مطلوب بالشرع زواله فكيف يطلب حصوله أي في الله شك واما على اصلهم فلان الشك كفر وهو قبيح عندهم لعينه فلا يكون مأموراً به وقيل ان اول واجب الاقرار بالله و برسله عن عقد مطابق وان لم يكن علماً وسياً في ابطاله عند ابطال القول بصحة التقليد فهذه اقوال ستة في اول ما يجب وهي اقرب ما قيل فيه (قوله) من البراهين القاطعة والأدلة الساطعة بيان لما وقعت عليه ما والبراهين جمع برهان وهو احد اقسام الحججة العقلية لان الحججة تنقسم أولاً بحسب مادتها قسمين عقلية ونقلية والاولى خمسة اقسام برهان وجدل وخطابة وشعر ومغالطة فالبرهان ما تتركب من مقدمات كلها يقينية واليقينيات ستة اقسام اوليات لانها تدرك باول توجه العقل وتسمى ايضاً بديهيات وهي ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه ومشاهدات وتسمى ايضاً حسيات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة وقضايا قياساتهما معها وهي ما يجزم به العقل بواسطة وسط يتصور معها كقولنا الاربعة زوج فانه بسبب وسط حاضر في الذهن وهو الانقسام بنسأوين وتجريبات وهي

ما يجزم به العقل بواسطة تجربته مراراً كثيرة بحيث يجزم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق كقولنا السقمونيا (١) تسهل الصفراء وحديسات وهي ما يجزم به العقل لترتب دون ترتب التجريبات مع مصاحبة القرائن كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس ومتواترات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع ووسط حاضر في الذهن وذلك ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير ممن يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب كقولنا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى (٢) النبوة وظهرت المعجزة على يده وهذا القسم مركب من القسم الثاني والثالث فهذه الاقسام الستة منها يتركب البرهان والفرض منه حصول العلم اليقيني واما الجدل فهو ما تألف من مقدمات مشهورة والمقدمات المشهورة ما اعترف بها الجمهور لمصلحة عامة او لسبب رقة او حمية كقولنا هذا ظلم وكل ظلم قبيح فهذا قبيح وهذا كاشف لعورته وكل كاشف لعورته فهو مذموم فهذا مذموم وهذا فقير وكل فقير تحمد مواساته فهذا تحمد مواساته وهذا قتل اخوه ظلماً وكل من قتل اخوه ظلماً حسن ان يقتل قاتله فهذا حسن ان يقتل قاتله والغرض من الجدل اما اقتناع قاصر عن البرهان او الزام الخصم ودفعه واما الخطابة فهي ما تألف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه الصدق لسر لا يطلع عليه او لصفة جميلة كزيادة علم او زهداً ونحوه او من مقدمات مظنونة مثل هذا يدور في الليل بالسلاح وكل من يدور في الليل بالسلاح فهو لص فهذا لص والغرض من الخطابة ترغيب المامعين وأما الشعر فهو ما تألف من مقدمات متخيلة

(١) نبات يستخرج من جوفه رطوبات وتجنف «٢» فالحكم بدعواه النبوة واظهار المعجرات على يديه انما يجزم به العقل بواسطة حس السمع من الخبرين وبواسطة القياس ذي الوسط الحاضر في الذهن وهو ان ذلك الخبر جمع يستحيل تواطئهم على الكذب وكل ما هو كذلك فهو مقطوع به اه حامدي

لترغيب النفس في شيء أو لنفيها عنه فالأول كقولنا هذه خمرة وكل خمرة
 ياقوتة سيالة فهذه ياقوتة سيالة والثاني كقولنا هذا عسل وكل عسل مرة مهوغة
 فهذه مرة مهوغة والغرض من الشعر انفعال النفس وأما المغالطة فهي ما تألف
 من مقدمات شبيهة بالحق وليست به وتسمى مفسطة كقولنا في صورة فرس في
 حائط هذا فرس وكل فرس صhal فهذا صhal أو شبيهة بالمقدمات المشهورة وتسمى
 مشاغبة كقولنا في شخص يخبط في البحث هذا يكلم العلماء بالفاظ العلم حتى
 يسكتوا وكل من يكلم العلماء بالفاظ العلم حتى يسكتوا فهو عالم فهذا عالم أو من
 مقدمات وهمية كاذبة كأن نقول هذا ميت وكل ميت جمد فهذا جمد
 أو نقول هذا الميت جمد وكل جمد لا يفزع فهذا لا يفزع فإن النفس قد لا تقبل
 هذا الدليل الصحيح لمقدمات توهمها كاذبة فنقول هذا انسان يمكن قيامه وبطشه
 وكل من يمكن قيامه وبطشه فليس بجمد أو فهو مفرع فهذا ليس بجمد أو فهو
 مفرع وكما اذا رايت جبلا مصنوعا على شكل حية فتعلم انه جبل واذا التقي عليك
 خفت منه لان الوهم يغلب كثيرا على العقل ما فادك شيء مثل الوهم نقول النفس
 هذا يشبه الحية او هذا شكل الحية وكل ما يكون كذلك فهو مخوف او فالخزم الفرار
 منه فهذا مخوف او فالخزم الفرار منه وبمثل هذا الوهم وقع اكثر الناس في انواع البدع
 والضلالات حتى وقفوا مع المعتادات واشتغلوا بالاكوان عن مكوتها فاعتقدوا
 نافعاً ما ليس بنافع وضاراً ما ليس بضار فاشركوا مع الله غيره واثبتوا الوسائط
 بينه وبين خلقه واسندوا التأثير الى من ليس له تأثير وتوكلوا على من ليس له
 حول ولا قوة ولا تدبير ولا تقدير ولم يعلموا ان الممكنات كلها خيالات تنادي
 بلسان الحال الذي هو افصح من لسان المقال من يقف عندها انظر المقصد امامك
 انما نحن فتنه فلا تكفر فهذه اقسام الحجة العقلية وجعلها البيضاوي في الطوابع

ثلاثة اقسام البرهان والخطابة وتسمى ايضاً الامارة والمغالطة لان الحجة العقلية اما ان تتركب من مقدمات قطعية او من مقدمات ظنية او من شبيهة باحدهما وتسمى الاولى برهاناً ودليلاً والثانية خطابة وامارة والثالثة مغالطة وبالجملة فالاعتماد من هذه الاقسام في تصحيح العقائد الدينية (٣) القسم الاول الذي هو البرهان فلذا قلت من البراهين ووصفتها بالقاطعة لكشف معناها وانما عطف عليها الادلة عطف عام على خاص لتدخل في ذلك الادلة النقلية فيما تقبل فيه من العقائد وذلك كل ما لا يتوقف المعجزة عليه ككفي النقائص عنه تعالى وثبوت الوجدانية له على رأي وكقوع بعض الممكنات من الحشر والرؤية ونحوهما ووصفتها بالسطوع اشارة الى اشتراط القطع فيها ايضاً ولو كان بدل هذا الكلام ان يقال من البراهين العقلية والادلة القواطع السمعية لكان ابين واحسن (قوله) الا ان يكون حصل له العلم بتقيد لما اطلق في الارشاد وغيره (قوله) فليشتغل بعده اي بعد البلوغ (ص) ولا يرضى لعقائده حرفة التقليد فانها في الآخرة غير مخلصة عند كثير من المحققين

(ش) اعلم ان الحكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة علم واعتقاد وظن وشك ووهم لان الحاكم بأمر على امر ثبوتاً او نفيّاً اما ان يجد في نفسه الجزم

« ٣ » اي المنسوبة للدين من نسبة الجزئي للكلي ومراده بذلك العقائد التي يعتمد في تصحيحها على البرهان خصوص ما يتوقف المعجزة عليه لتعبيره بالبرهان الذي هو الدليل العقلي واما العقائد التي لا تتوقف المعجزة عليها كالسمع والبصر والحشر والنشر فتصحيحها لا يتوقف على البرهان بل على الدليل القلبي والمراد بتصحيح العقائد اثباتها على وجه الجزم بها ثم ان جعل العمدة في تصحيح العقائد البرهان الذي مقدماته يقينية مبني على القول بان التقليد لا يكفي وان المقلد كافر وهو قول ضعيف • « حامدي »

بذلك الحكم اولا والاوول اما ان يكون لسبب واعني به اما ضرورة او برهاناً
او لا وغير الجزم اما ان يكون راجحاً على مقابله او مرجوحاً او مساوياً فاقسام
الجزم اثنان واقسام غير الجزم ثلاثة ويسمى الاول من قسمي الجزم علماً ومعرفة
وبقيناً والثاني اعتقاداً ويسمى الاول من اقسام غير الجزم ظناً والثاني وهماً
والثالث شكاً اذا عرفت هذا فالايان (٤) ان حصل عن اقسام غير الجزم الثلاثة
فالاجماع على بطلانه وان حصل عن القسم الاول من قسمي الجزم وهو العلم
فالاجماع على صحته واما القسم الثاني وهو الاعتقاد فينقسم قسمين مطابق لما في
نفس الامر ويسمى الاعتقاد الصحيح كاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين وغير مطابق
ويسمى الاعتقاد الفاسد والجهل المركب كاعتقاد الكافرين فالفساد اجمعوا على
كفر صاحبه وانه اثم غير معذور مغلد في النار اجتهد او قلد ولا يعتد بخلاف
من خالف في ذلك من المبتدعة واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض
التقليد فالذي عليه الجمهور والمحققون من اهل السنة كالشيخ الاشعري والاستاذ
والقاضي وامام الحرمين وغيرهم من الائمة انه لا يصح الاكتفاء به في العقائد
الدينية وهو الحق الذي لا شك فيه وقد حكى غير واحد الاجماع عليه وكأنه لم
يعتد بخلاف الحشوية وبعض اهل الظاهر اما لظهور فساد وصدمة متانة علم
صاحبه او لانعتقاد اجماع السلف قبله على ضده وحصل ابن عرفة في المقلد ثلاثة
اقوال الاول انه مؤمن غير عاص بترك النظر الثاني انه مؤمن لكنه عاص ان
ترك النظر مع القدرة الثالث انه كافر ونصه في شامله الذي حاذى به طوالم

« ٤ » اي ان تعلق به شيء من غير اقسام الجزم فالاراد الايمان الصوري بحسب
الظاهر وهو العقائد كشبهت القدرة والارادة لله اما الايمان بمعنى الاذعان المصاحب
للاعتقاد الجازم المطابق للناسي عن دليل فلا يتعلق به ظن ولا شك ولا وهم اه حامدي

البيضاوي التقليد اعتقاد جازم لقول غير معصوم فيخرج اعتقاد قول الرسول والاجماع ومعرفة مدلول الشهادتين والمعاد والفئة اما بدليل اجمالي معجز عن تقريره وحل شبهه او تفصيلي مقدور عليهما ففي ايمان ذي التقليد فيها لا مع عصيانه بترك نظره ان قدرا ومعه ثالثها هو كافر لنقل المقترح مع عز الدين والا مدي محتجين بأن اكثر من دخل في الاسلام على عهد النبي صلى الله عليه وسلم لم يكونوا عارفين بالمسائل الاصولية وحكم صلى الله عليه وسلم باسلامهم ونقل الامدي عن بعض المتكلمين وابي هاشم مع مقتضى قول الفهري ا كفاؤه صلى الله عليه وسلم بالنطق بالشهادتين انما هو في الاحكام الظاهرة لا فيما ينجي من الخلود في النار وقول الشامل من مات بعد مضي ما يسع نظره وتركه اختيارا كافر وان مات قبل مضي ما يسع ذلك مع تركه النظر اختياراً فيما ادرك منه قولاً القاضي الاصح كفره بعد قوله يمكن ان لا بكفر وفي وجوب المعرفة على الاعيان بالدليل الاجمالي وعلى الكفاية بالتفصيلي او على الاعيان بالتفصيلي نقلا الامدي عن الامام وغيره قائل من كان اعتقاده دون دليل ولا شبهة فهو مؤمن عاص بترك النظر الفهري ولا نزاع بين المتكلمين في عدم وجوب المعرفة بالدليل التفصيلي على الاعيان وانما هو كفاية وظاهر قول ابن رشد في نوازه انما هو بالدليل التفصيلي مندوب اليه لا فرض كفاية اه قلت وبالجمله فالذي حكاه غير واحد عن جمهور اهل السنة ومحققهم ان التقليد لا يكفي في العقائد ولهذا قال ابن الحاجب في العقيدة المنسوبة اليه بعد قوله ان الايمان هو التصديق وهو حديث النفس التابع للمعرفة لا المعرفة على الاصح قال ولا يكفي التقليد في ذلك على الاصح اه قلت ويدل على مذهب الجمهور قوله تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فاعلموا بالعلم لا بالاعتقاد وقد

علمت الفرق بينهما وقوله فاعلم انه لا اله الا الله وقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما وقوله ليستيقن الذين اوتوا الكتاب الاية واليقين بمعنى العلم وقوله قل هذه سبيل ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني والبصيرة معرفة الحق بدليله فمن لم يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن متبعاً للنبي صلى الله عليه وسلم عملاً بمقتضى عكس النقيض الموافق فلا يكون مؤمناً عند بعضهم ويدل ايضاً عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان الله امر عباده المؤمنين بما امر به عباده المرسلين ومعلوم ان التقليد لا يصح في حق عباده المرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة ولم يقل وهو يعتقد وكل آية في القرآن دامة للتقليد وأمرة بالنظر والاعتبار دليل على ذلك كقوله تعالى قل انظروا وقوله جل وعلا ولم يتفكروا وقوله سبحانه ان في خلق السموات والارض الاية وحذر سبحانه المتأني بالنظر بخوف قرب موته فيفوته النظر بتأنيه فيموت غير مؤمن عند بعضهم فقال بعد قوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم واجماع الصحابة ايضاً دليل على وجوب النظر فانها لم تزل تذم التقليد وتحذر منه وهو قول شائع بينهم من غير تكبر وقال القاضي رضي الله عنه التقليد في علم التوحيد محال لانه اما ان يؤمر بتقليد من شاء او بتقليد الحق والامر بتقليد من شاء يلزم منه ان من قلده كافراً يكون ممثلاً وهو خلاف الاجماع وان امر بتقليد الحق فاما ان يؤمر بتقليد الحق عند الله تعالى وان لم يعلم هو كونه محققاً او بشرط علمه بكونه محققاً والاول من تكليف المجال والثاني لا يعلم كونه محققاً الا بعد النظر والقويم واذا انظر خرج عن كونه مقلداً وان قيل يؤمر بتقليد من غلب على ظنه انه على الحق كما في الفروع لزم

ان يكون كل من قلد مبتدعاً او كافراً بناء على رجحان قوله في ظنه ممثلاً
والاجماع على خلافه اهـ واما ما اغتربه القائل بصحة التقليد من اكتفاء رسول
الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم باجراء احكام الاسلام ورفع
القتال بمجرد النطق بكلمتي الايمان من غير بحث منهم على السرائر فلا دليل فيه
لان ذلك انما هو من باب اجراء الاحكام على المظان والظواهر وليس كلامنا فيه
وانما كلامنا فيما بين العبد وربه وفيما ينجي من الخلود مع سائر الكفرة في النار
وقد اجري النبي صلى الله عليه وسلم احكام الاسلام على من قطع فيه بأردا
كفر من المنافقين ولم يدل ذلك على انهم كذلك في الآخرة والى هذا المعنى
اشرت بقولي فانها في الآخرة غير مخلصة عند كثير من المحققين اي واما في
الدنيا فبني احكامها على الظواهر وعلى هذا قال الغزالي لا تحرك عقائد العوام
ويتركون على ما هم عليه يعني لان السنة مضت بعدم البحث عن الضمائر وانما
انما نكشف في الآخرة يوم تبلى السرائر وانما يجب بث العلم لمن سأله وكان
اهلاً له لا لمن اعرض عنه او لم يكن اهلاً ويعنى والله اعلم ما لم يظهر المنكر في
عقائدهم كزماننا هذا فيجب تغيير المنكر والتلطف في تعليمهم الحق بما تسمعه
عقولهم وقد جعل الله تعالى في الالفاظ والادلة سعة فكل يخاطب على قدر فهمه
والله المستعان واحتج بعضهم من يميل الى صحة القول بالتقليد بل ويرى رجحانه
على درجة الاجتهاد والنظر في علم التوحيد باوجه احدها انا نقطع ان ابا بكر
وعمر وسائر الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ماتوا ولم يعرفوا الجوهر والعرض ونقل
عن الاستاذ ابن فورك انه قال لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والارض
الا من يعرف الجوهر والعرض لقيت خالية الثاني انه حكى عن بعض السلف
انه قال عليكم بدين العجائز وحكي عن الامام الفخر انه قال عند موته اللهم

إيمان العجائز وقال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه لرجل سأله عن الإلهاء
عليك بدين الصبي الذي في الكتاب ودين الأعراي أودع ما سواهما الثالث
أنا نحمد بعض المقلدين أقوى إيماناً وأرسخ اعتقاداً ممن نظروا في علم التوحيد
قلت لا يخفى فساد ما تمسك به على كل موفق أما الثالث وهو رجحان إيمان
بعض المقلدين على إيمان من نظر فهو من المصادرة عن المطلوب لأن جمهور الأئمة
يرون وجوب النظر وتحريم الاختصار على التقليد وبعضهم يرى أن لا إيمان للمقلد
أصلاً فكيف يدعى رجحانه وإيضاً فما لا يدخل تحت فهم عاقل أن الجزم المستند
إلى مجرد التقليد ومن لازمه قبول احتمال النقيض يكون مساوياً للجزم الذي
انتجته البراهين بحيث لا يحتل النقيض بوجه من الوجوه ولعله أراد بعض من لم
ينظر من أولياء الله تعالى وخرقت في حقه العادة ووهب له من المعارف ما لا
يتوصل إليه بالنظر حتي صارت علوم الناظرين بالنسبة إلى ما أعطى من العلوم
كل شيء وإذا أراد هذا فليس هو من محل النزاع لأن نزاعنا في المقلد وهذا
الذي ذكر ليس بمقلد بل هو كالناظر في أن الحاصل له علم لا اعتقاد وتوقف
العلم غير الضروري على النظر إنما هو بحسب العادة ويمحوز في قدرة الله تعالى أن
يجعل العلوم النظرية لمن شاء ضرورة بحيث لا يفتقر في تحصيلها إلى نظر إلا أن
تجوز مثل هذا الخارق الذي لم يعط إلا للنادر من الأولياء لا يسقط وجوب
النظر في حق من لم يحصل له هذا المقام والذي جرت به العادة وأمر به الشرع
تحصيل العلوم من طرقها المألوفة وهو الاجتهاد في النظر والتعلم من العلماء والتزام
التعب في الدرس والرحلة في طلب الفوائد وقد روى في الحديث لا يستطاع
العلم براحة الجسم واطلبوا العلم ولو بالصين وورد إنما العلم بالتعلم وقال الله تعالى
لنبيه يحيى عليه السلام يا يحيى خذ الكتاب بقوة وقال كليمه موسى عليه السلام

وكتبنا له في الألواح الى قوله نخذها بقوة وقال جل وعلا فلولا نفر من كل فرقة منهم الآبى وكان السلف الصالح يرحل احدهم لطلب الفائدة الواحدة مسيرة شهر ولقد سافر كلهم الله عليه اسلام مع ما اعطى من علم كل شئى للقاء الخضر عليه السلام حتى مسه التعب في ذلك وقال لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا وان اراد بالايان ما ينشأ عنه من اعمال البر وان بعض المقلدين يتحفظ من المعاصي ويلتزم من القيام بالاوامر ما لا يوجد في كثير من العلماء فسلم لان الانتفاع بالعلم انما هو بيد الله وليس بين العلم والعمل ربط عقلى الا ان هذا لا يقدح في وجوب العلم ولا في شرفه وليس العلم هو الذي حمل العالم على المخالفة حتى يقدح في شرفه ولا التقليد هو الذي حمل المقلد على الموافقة حتى يدعى شرفه بل انما يحمل العلم في الحقيقة لو صاحبه التوفيق على الموافقة ثم ان هذا العالم المخالف بالجوارح هو احسن حالا من المقلد الموافق لان المقلد قال الجمهور بعدم صحة ايمانه فلا يكون له عمل وتقليل العمل مع العلم افضل من كثير العمل بلا علم بل لا اثر للعمل الخالي عن العلم اصلا وقد شدد رهبان النصارى ومن في معانهم من الجبهة على انفسهم في الدنيا تشديدا عظيما ومع ذلك لا ينفعهم شيئا في الآخرة ثم لو جئنا لعد الحسن والاعمال التي اتصف بها اكثر العلماء من ائمة المسلمين ومشايخ الاولياء الذين هم قدوة المتقين وما لهم من العلوم ثم بشا تعليمها وتأليفا وجهادا لكل مبطل حتى انقطع من كل جاهل ومبتدع التشوف الى الاختلاس من الدين لغاب في ادي مكرمة لهم جميع اعمال عامة المسلمين لكن مشاهدة هؤلاء المتشبهين باهل العلم وليسوا منهم وعزة وجود اهل العلم على الحقيقة هي التي جنرت الجاهل بمناقب من مضى من ائمة المسلمين على ذكر مترهي العامة في معرض ذكر العلماء الراسخين رضى الله عنهم ونفعنا بهم

وحشربا في زمريهم . واما الثاني وهو ما حكاه عن بعض السلف من قوله عليكم
 بدين المجاز فلا دليل فيه ايضا على صحة التقليد لان مراد هذا القائل الامر
 بالتمسك بما اجتمع عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين حتى وصل علمه الى
 من ليس اهلا للنظر كالمجاز والصبيان في الكتاب والاعراب اهل البدو وترك
 ما أحدثته المبتدعة من (١) القدرة والمرجئة والجبرية والروافض وغيرهم من لا وجود
 له في اعصار السلف الصالح خاصهم وعامهم وذكر امثلة ذلك على الاستيفاء
 يطول . ولذا ذكر البعض ليتين به المراد من ذلك ما أحدثه المعتزلة من تقييد
 ارادة الله جل وعلا بالطاعة وان الكفر والمعاصي لم يردهما الله تعالى وانما العباد
 اوقعوا ما لم يرد الله جل وعلا ومعلوم ان هذه ضلالة لامستند لها وانما الذي
 اشتهر في زمن السلف الصالح وتلقاه منهم الخلف ولحق به الصغير والكبير والد كر
 والاتب والحر والعبد والحاضر والبادي حتى صار كأنه معلوم من دين ائمة
 المسلمين ضرورة بلحق به من عرف معناه ومن لم يعرف وقوع الكائنات كلها
 بارادة الله تعالى وان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن حتى ان جهلة العصاة
 يعتذرون عن معاصيهم بارادة الله تعالى ذلك منهم ولو اراد الله بهم خيرا لما عصوا
 ونحو هذا ما انكره المعتزلة من جواز العفو عن مات مصرا على المعاصي وانكار
 الشفاعة له وانكار خلق الجنة والنار ومثل هذا كثير في العقائد ويدل قطعاً على

« ١ » قوله من القدرة اي القائلين ان للعبد قدرة اختيارية قوله والمرجئة اي
 القائلين ان الوعيد الواقع في القرآن أو السنة ليس على حقيقته بل المقصود منه الزجر عن
 المعصية فأرجئوا النص اي اخروه والغوه عن الاعتبار قوله والجبرية اي القائلين ليس
 للعبد قدرة اصلا وانه مجبور ظاهرا وباطنا قوله والروافض من رفضوا يعة زيد بن علي
 ابن زين العابدين بن الحسين بن علي حيث لم يوافقهم على التبرئ من ابي بكر وعمر
 وقال لم كانا وزيري جدي اه حامدي

هذا التأويل الذي ذكرناه اتيان عمر بن عبد العزيز بمثل هذا جوابا للسائل عن
 الأهواء فكأنه قال له عليك في الدين بما كان عليه السلف الصالح وتلقاه منهم
 الخلف ودع ما يناقض ذلك مما أحدثه المبتدعة بل نقول هذه الالفاظ الذي
 اغتريها من مال الى التقليد وحذر من النظر في التوحيد هي في الحقيقة حجة
 عليه لا له لان علماء السنة رضى الله عنهم انما القوا في علم التوحيد ليبينوا للناس
 ما كان عليه السلف الصالح وصار لشهرته ووضوحه قبل ظهور البدع دينا
 لعجايزهم وامائهم واهل بدوهم وصبيان كتابهم وزادوا بان حصنوه بالبراهين
 العقلية التي تنتهي الى ضرورة العقل بحيث يخرج من انكرها من ديوان العقلاء
 وبالدلة الثقلية القطعية فيما تقبل فيه منهم رضى الله عنهم فهم جعلوا على حرز
 دين الاسلام اسوارا لما قدمت جيوش المبتدعة انني لا تحصى كثرة تريد
 استلاب ذلك الدين وابداله بجهالات يهلك من اتبعها ثم لما اتت المبتدعة
 بمحاول الشبهات لتهدم به اسوار الدلة وبسلام الاوهام والتخييلات لتتجاوز بها الى
 حرز الدين بالفت العلماء رضى الله عنهم في الاحتياط للدين وانظرت بعين
 الرحمة لجميع المسلمين فافسدت عليهم تلك الشبهات ونسخت لهم تلك الاوهام
 والتخييلات باجوبة قاطعة لا يبعد العاقل عن الاذعان لها سيلا وانفقوا رضى الله
 عنهم في جميع ذلك الذخائر التي حصلت لهم من الكتاب والسنة واصحاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين هم القدوة لهذه الامة ولقد كان حرز الدين
 محفوظا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ان يتجاسر عليه احد يروم الاختلاس
 منه وانما تجاسر من تجاسر عند غيبته لكن لم يميت صلى الله عليه وسلم حتي ورث
 علماء امته واهل سنته من المعارف ما يدفعون به كل عدو يريد الاختلاس من

احلّ امته في حرز ملته كالليث حلّ مع الاشبال في انجم
 تخين قام الاعداء بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لهدم حصن الدين انفقوا في
 تحصينه اعظم تحصين تلك الذخائر التي ورثوها واستعملوا آلة عقولهم في وجوه
 انفاقها ولم تنزل ارباح تلك الذخائر من زيادة تلك المعارف تنوالى عليهم
 وينفقونها عند الاحتياج اليها فهذا حال علماء اهل السنة الذين تكلموا في علم
 التوحيد والفوايه التاليف جزاهم الله افضل جزاء فبالله ايها المقلد الذي يستدل بما لم
 يحيط به علما من كان يقف لرد اهل البدع حين خاضوا مع كثرتهم وعظيم
 احتياهم في شبهاتهم ولهم المنزلة في الدنيا بحيث يتمكنون بها من سوق الناس الى
 اغراضهم لولا ما نهض لهم رجال الله من العلماء الراسخين واي دين يبغي لمجوز
 او صبي او مقلد لولا بركة اولئك العلماء واي جهاد يوازي جهاد هؤلاء واي
 رباط يماثل رباطهم وعكوفهم على استعمال العقول وتحسيسها مدة الحياة على
 الجولان فيما يحفظ دين المسلمين فيها لاح لم مختلس يريد شيئاً من الدين قابله
 بشهاب من نيران البراهين فردوه خاسئاً لم يتقلب الا باعظم فضيحة واين هذا
 الجهاد والرباط من جهاد السيوف ورباط الثغور الذي غايته حفظ نفس او مال
 لا بد في الدنيا من فراقها وهذا حفظ دين لو ذهب لهلاك الناس في عذاب جهنم
 ابد الابدين وقد روى ان الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني رضي الله عنه صعد
 في زمن هيمان المبتدعة الى جبل لبنان وهو متعبد لاولياء الله تعالى وخلوة لم
 عن الناس فوجدهم هنالك يتعبدون فقال لم يا اكلة الحشيش هربتم الى هذا
 الموضع لتعبدون وتركتم امة النبي صلى الله عليه وسلم في ايدي المبتدعة فقالوا
 له يا ايها الاستاذ لا قدرة لنا على مخالطة الخلق وانت الذي اقدرك الله على ذلك
 فانت اهل فرجع رضي الله عنه واشتغل بالرد على المبتدعة وألف كتابه الجامع

بين الجلي والخفي وروى ان الاستاذ ابا بكر بن فورك لما قرأ من العلوم ما قدر
له اعتزل عن الناس للعبادة فسمع هائفاً يقول الآن اذ صرت حجة من حجج الله
تعالى على خلقه صرت تهرب من الخلق فرجع الى التعليم . فان قلت اذا كان
مراد عمر بن عبد العزيز ومن ذكر معه ما تناولت عنهم فما بال اللفظ عدل به
عن صريح المراد وذلك ان يقال في جواب السائل مثلاً عليك بما كان عليه
الصحابه والسلف الصالح الى ان قال عليك بدين العجائز وعليك بدين الصبي
الى آخره قلت سبب ذلك والله اعلم ان تلك المقالة صدرت منه في زمان
هيحان البدع ويدل على ذلك سؤال الرجل عمر بن عبد العزيز عن الاهواء
وكان الزمان اذ ذاك لم يخل عن بقية السلف الصالح المعنيين بالدين وتعليمه
للأهل والولد والامة والعبد حتى كان الجميع يعرفون ما ينصهم في دينهم أكمل
معرفة امتثالاً لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وليت
أكابر علماء زماننا كانوا في معرفة السنن مثل اماء علماء السلف الصالح او نسايتهم
او صبيانهم فلما هاجت البدع وخيف على من هو ضعيف النظر ان يخرج الى شيء
منها قيل له عليك بدين العجائز والصبيان لانهم انما اكتسبوه من تربية الصحابة
والتابعين لهم باحسان والابتداع من قبلهم مأمون واهل البدع لا يقصدونهم
بالمخالطة فامتنوا من التلوث باقذار البدع على عقائدهم التي انقروها بما يحتاج اليه
من البراهين على حسب ما اخذوه من السلف الصالح وفهموه من الكتاب
والسنة لسهولة ذلك عليهم اذ هم عرب لم تستول على السننهم العجمة ولا صعد على
قلوبهم وان الجود ولا ظلمة الغباوة فعائدهم اسلم شيء واحسنه فهذا امر ضعيف
النظر ان ينتمي الى حوز دينهم المأمون لعدم المخالطة لاهل البدع ولوقوف أئمة
زمانهم المتسمين في الانظار ولهم القوة العظمى في الذهن واللسان رضى الله

عنهم امام حرز دينهم يدفعون عنه كل مبتدع وضال وتحملوا في ذلك رضي الله
 عنهم من مشاق النظر والا ذاية في الانفس والمال ما يعظم الله به اجورهم ولو
 قيل لضعيف النظر الذي حيرته الاهواء عليك بما عليه الصحابة رضي الله عنهم
 لكان احالة على جهالة اذ كل من اهل البدع يدعي ان ما ينتحله هو مذهب
 الصحابة رضي الله عنهم فكان من الحزم والصواب ما امر به علماء الساف من
 الانتماء الى الحرز المأمون الذي وقفت ابطال العلماء المناضلة اعداء الدين امامه
 والضعيف اذ لم يدخل الحرز ووقف موقف الابطال خيف عليه أن يهلكه العدو
 لضعفه ولهذا مال الفخر سيفه في موطن الموت لحرز الضعفاء ودعا به لانه موطن
 يتشتت فيه الفكر لعظام هوله فيخشى ان اقبلت فيه وارادات الشبه ان يضعف
 العقل عن دفعها واقل ما فيها تكدر العقل بظلمتها والزمان والفكر ضاقت في ذلك
 الموطن الحائل عن حمل ذلك فدعا بصفاء المعرفة والحفظ مما يكذبها كما هو
 شأن عجائز تلك الازمنة وضعفتهم لانهم عرفوا العقائد بما لا بد منه من أدلتها
 ولم يبحثوا عن الزائد ولا انتصبوا لمناظرة اهل البدع فصفت عقائدهم حتي ما توا
 على ذلك هذا مراده والله اعلم . واما حمله على طلب الاعتقاد التقايدي فهو
 دعاء بسلب المعرفة والعياذ بالله والانتقال الى ما هو ادني وفي ايمان صاحبه من
 الخلاف ما علم والدعاء بمثله لا يرضاه عاقل ولو سلمنا انه اراد العجائز المتلذات
 لوجب ان يحمل دعاؤه على طلب لازم اعتقادهن وهو عدم خطور الشبهات
 بالبال مضموماً الى كمال معرفته هو لتكون عقيدته اذ ذلك صافية من كل
 مكدر وقد يجتمل ان يكون سبب دعائه بهذا ما علم من حاله من الولوع بحفظ
 آراء الفلاسفة واصحاب الاهواء وتكثير الشبه لهم وثقوية ايرادها مع ضعفه
 عن تحقيق الجواب عن كثير منها على ما يظهر من تأليفه ولقد استرقوه في بعض

العقائد نخرج الى قريب من شذيع اهوائهم ولهذا يحذر الشيوخ من النظر في كثير من تأليفه قال الشيخ ابو عبد الله محمد بن احمد المقرئ التلمساني رحمه الله ورضي عنه من تحقق كلام ابن الخطيب وجدته في تقرير الشبهة اشد منه في الانفصال عنها وفي هذا ما لا يخفى انشد لي شيخني ابو عبد الله الابلي قال انشدني عبد الله بن محمد بن ابراهيم الزموري وقال انشدني يحيى الدين بن تيمية لنفسه شعرا

محصل في اصول الدين حاصله من بعد تحصيله علم بلا دين
 اصل الضلالة في الافك المبين فما فيه فاكثره وحي الشياطين
 قال وكان يده قضيب فقال لو ادر كنت نقر الدين لضربته بقضبي هذا
 على رأسه اه قلت فلعل الفخر رحمه الله تعالى حضر له عند الموت من الشبه التي
 عسر عليه الانفصال عنها ما حمله الخوف منه ان يمتني ان يكون في درجة الاعتقاد
 التقليدي لان رأيه فيه انه كاف وقد روى عنه انه انشد عند الموت شعرا
 نهاية اقدام العقول عقال واكثر سعي العالمين ضلال
 وارواحنا في وحشة من جسمونا وحاصل دنيانا اذني ووبال
 ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقال
 وكم من رجال قد رأينا ودولة فبادوا جميعا مسرعين وزالوا
 وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال فأتوا والجبال جبال
 فعلى هذا الاحتمال يكون الفخر يمتني لعظم الخوف الدخول في حرز التقليدين
 حقيقة او على معنى التلطف والندم على ما فات ويحتمل ان يكون مع هذا اراد
 بالعجائز العجائز المقصرات على القدر الضروري في تصحيح العقائد اذ هو حال
 عجائز ذلك الزمان وما قبله من الازمنة الفاضلة كما قدمنا وبهذا تعرف ان هذا

الحرز في زماننا ليس بأمون اذ لا اتقان فيه للعقائد ولو بالتقليد فلا مدخل له في ذلك الامر لعدم الاعتراف بتعليم عقائد الدين لا سيما النساء والصبيان اما الاماء والعبيد في زماننا فلا يقصدون بتعليم اصلا وكأنهم عند ما لكيهم حيوان بهيمي لا تكليف عليهم ولهذا تجد الجبل بكثير من العقائد في كثير من يتعاطى العلم من اهل زماننا فكيف بالعامّة فكيف بالنساء والصبيان فكيف بالاماء والعبيد اما اهل البادية ومن بعد عن سماع مطلق العلم فلا تسأل عن حالهم وتجد اذهان اكثر اهل هذا الزمان جامدة صعبة الاتقياد لفهم ماثلة ابدا لما لا يعني ان نصحت لم تقبل وان علمت لم تتعلم وان فهمت لم تفهم وان فهمت نفدت منها ففهمها عن قرب وان بقي شيء منه بطرت وجعلته سلما للدنيا ولصعبة الظلة والتقرب اليهم الامن عصمه الله بفضلهم وما انذر وجوده اليوم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وبالجملة فهذا الزمان هو الذي هوّل امره في الاحاديث وحذر منه السلف الصالح وخافوا ان يدر كوه على غزارة علمهم وقوة دينهم وهانحن ادر كنهه مع شدة ضعفنا علما ودينا والله المستعان فاما الاول وهو قوله مات ابو بكر وعمر رضي الله عنهما ولم يعرفا الجوهر والعرض وكذلك سائر الصحابة رضوان الله عليهم فاننا اعجب ان يذكر مثل هذا دليلا على التقليد من له ادني تمييز فأي مدخل للالفاظ المصطلح عليها في شيء من ادلة العقائد حتى يلزم من الجهل بشيء منها الجهل بشيء من الادلة وما اشبه هذا بقول من يقول ان الصحابة رضوان الله عليهم كانت تجهل المقصود من علم العربية لانهم ماتوا ولم يعرفوا حقيقة الفاعل ولا المفعول ولا الحال ولا التمييز المصطلح عليها عند علماء العربية او كانوا يجهلون المقصود من فن البلاغة لانهم كانوا يجهلون الفاظا فيها احدها من بعدهم اصطلاحا وهل هذه الاقوال تصدر من

عاقِل وانما يصح له الاستدلال لو ثبت ان الصحابة رضوان الله عليهم ماتوا ولم يعرفوا الله الا بمجرد التقليد واعرضوا عن النظر الذي حض الله تعالى عليه في آي من كتابه وان ادلة العقائد التي لا تخص كثره في القرآن كانت تمر عليهم ولا يفهمون وجه دلالتها وصحة هذا عنهم مما ياباه كل مؤمن (١) وما احوج من تعرض بمثل هذه النقيصة في على منا صبهم التي لا تلحق لعظيم الادب ولقد نقطع ان اكابر علماء زماننا لم يحصل لهم من العلم بالدين وسنته ما حصل لادني امة من اماء الصحابة رضي الله عنهم ولا صبي مميز من صبيانهم وكذا التابعون وتابعهم باحسان ولقد ادرك على رضي الله عنه زمن المبتدعة واغفهم بما لم يقدروا ان يجيبوا معه جوابا وحكي عنه رضي الله عنه انه قال لو اذن لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اضع على القاتمة وقر سبعين بعيرا لفعلت وقال صلى الله عليه وسلم انا مدينة العلم وعلى بابها وقد نقل عنه رضي الله عنه في كل علم العجب العجيب حتى افنتت به طوائف من المبتدعة وادعى بعضهم فيه ما ادعته النصراني في عيسى عليه السلام ومن عجب امره رضي الله عنه ان معضلات المسائل التي لا يتوصل الى جوابها الا بالنظر الدقيقة في السنين المتطاولة اذا سئل هو عنها اجاب عنها بديهة من غير تأمل ولا تعظيم اشأنا كأنها عنده سؤال عن الامور الضرورية ككون الاثنين مثلا اكثر من الواحد وقضاياه في ذلك مشهورة مسطورة في الكتب وتأمل جوابه رضي الله عنه على المنبر في الفريرة المنبرية وهي زوجة وابنتان وابواب وقوله على البديهة بلا تأمل ولا تأخر في ذلك الموقف الصعب صارثتها تسما ثم اعرض على عقول اكثر

(١) وما احوج الخ ما تعجبية اي ما احق هذا القائل لهذا الكلام وهو ان

الصحابة ماتوا الخ

الناس ذلك وانظر أين هم من ذلك وكذا فتواه في رجلين لاحدهما ثلاثة أرغفة وللآخر خمسة هجم عليها ثالث فقدما له ما معها واستوعبوا ثلاثتهم ذلك أكلا فلما قام عنها جازاها بثمانية دراهم فقال صاحب الثلاثة هي بيننا نصفين وقال الآخر بل على عدد أرغفة كل واحد خلف الأول ان لا يأخذ الا ما أعطاه بصميم الحق فرفعه الي على رضي الله عنه فقال خذ ما اعطاك فقال ان كان بصميم الحق فقال على بديهة اذا ليس لك الا درهم واحد فقال كيف فقال اكلتم ثلاثتكم ثمانية أرغفة وقدر ما اكل كل منكم غير معلوم فتحملون على السواء وثمانية على ثلاثتكم تباينها فتضرب فيها فتصير اربعة وعشرين فتضرب أرغفة كل منكما فيما ضربت فيه الثمانية الجموع فلك ثلاثة تضرب في الثلاثة التي ضربت فيها الثمانية فذلك تسعة اكلت منها ثمانية وبقى لك واحد ولصاحبك خمسة تضرب له في الثلاثة فذلك خمسة عشر اكل منها ثمانية وبقى له سبعة فقد اكل لك الوارد جزأ ولصاحبك سبعة وانما وهبك لذلك فاقسما ما منحكما على قدر ما منحتماه وقد روى انه جاءته امرأة تشكوه قالت مات أخي وخلف ستماية درهم ولم يعطوني الا درهما واحدا فقال لها رضي الله عنه على الفور لعل اخاك خلف من الورثة كذا وكذا وفي رواية انه قال لها لعل أخاك خلف سواك زوجة واماً وابنتين واثنى عشر أخاً فقالت نعم فقال ذلك حقك (١) لم يظلموك

« ١ » لم يظلموك لان اصل المسألة من اربعة وعشرين وتصح من ستماية للزوجة اثنتي عشرة واثني عشر من ستة واثني عشر من ثمانية وهي داخله في الستة فتكتفي بها وهي مع الثمانية متوافقة بالانصاف فاضرب نصف احدهما في كامل الآخر يخرج اربعة وعشرون للزوجة ثلاثة ولاثني عشر من ستة عشر يبقى واحد للعصبة وهم اثني عشر اخاً واختاً للذكر مثل حظ الانثيين وهو منكسر مبين فتضرب عدد رؤوسهم

وامثال هذه مما روي عنه خارج عن الحصر فانظر هذا الادراك القديمي الفائق
الذي صارت العلوم النظرية الصعبة ضرورية عنده كيف يكون ادراكه لما
كثرت الشواهد عليه وامثالاً القرآن والحديث بأدلة وبه أولع وعليه ربي من
لدى انقاره وذلك معرفة المولى جل وعز ثم هو مع ذلك كله كان يقول في عمر
رضي الله عنه لما مات مات اعرفنا بالله تعالى وقال سعيد بن المسيب رضي الله
تعالى عنه ما رأيته أعرف من عمر . وفي الصحيح انه صلى الله عليه وسلم رأي
انه شرب لبناً حتى كاد الري يخرج من اظفاره واعطى فضلة ذلك اللبن لعمر
وأول صلى الله عليه وسلم تلك الرؤية بالعلم وكان عمر رضي الله عنه مكاشفاً لا
يقدر بذهنه شيئاً الا كان كذلك فاذا كان يرسم في رآة ذهنه الصافية مالا
دليل عليه ولا اشارة فكيف يكون ذهنه بمعرفة من الكائنات كلها مطابقة على
واضح الدلالة عليه جل وعز وانظر قوله رضي الله عنه لما اخبره النبي صلى الله
عليه وسلم بفتنة القبر وسؤال الملكين وصفتهما فقال ايكون مبي عقلي فقال نعم
فقال اذن اكنيكنهما فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان عمر لموقن مصدق فانظر
الى وثوقه رضي الله عنه بنظر عقله وعدم اكترائه بمنظرة من علمه مترق من
علم اليقين الى عين اليقين وهم الملائكة ولم يخف ان يشغل فكره هول منظرها
ولا فظاعة القبر الذي هو اول منزل من منازل الآخرة وهل تصدر هذه المقابلة
الا من مزجت معرفة الله تعالى بلحمه ودمه حتى تلاشي عنده كل ما سواه ولم

وهو خمسة وعشرون في اصل المسألة يخرج ستائة قدر التركة ومنها تصح فمن له شيء في اصل
المسألة اخذه مضروباً فيما ضربت فيه المسألة فلزوج ثلاثه في خمس وعشرين بخمسة وسبعين
وللام اربعة في ذلك بمائة والبندين ستة عشر في ذلك باربعائة والعصبة واحد في ذلك
بذلك لكل ذكر اثنان وللأخت واحد

يخف غيره وانظر قول النبي صلى الله عليه وسلم ان عمر لموقن وهو الصادق
 المصدوق وما ينطق عن الهوى وقال عليه الصلاة والسلام في عثمان رضي الله عنه
 انه لتستحي منه ملائكة السماء وروى انه لم يكن يرفع رأسه الى السماء حياء من الله
 وذلك ثمة المراقبة التي هي ثمة كمال المعرفة ورسوخ اليقين حتى كأنه يعاينه وقال
 صلى الله عليه وسلم في ابي بكر رضي الله عنه لو كشف الغطاء عن ابي بكر
 ما ازداد يقينا وقال ما فضلكم ابو بكر لكثير صلاة ولا صيام وانما فضلكم بشيء
 وقر في قابه وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم سأل جبريل عليه السلام عن
 فضائل عمر رضي الله عنه فقال لو لبثت فيكم ما لبث نوح في قومه الف سنة الا
 خمسين عاما ما وفيت فضائل عمر وانه لحسنة من حسنات ابي بكر وما عسى
 ان اعد من محاسن الصحابة وما أثرهم ويكني في رسوخ معارفهم وقوة ايمانهم قوله
 تعالى والزمهم كلفة التقوى وكانوا احق بها واهلها فانظر هذه الشهادة العظمى في
 حقهم الصادرة من ملك الملوكة العالم بخفيات الضائرو يكفي في امامتهم لجميع
 الخلق ولا يكون كذلك الا من بلغ المرتبة العليا في الاجتهاد قوله صلى الله عليه
 وسلم اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ولقد كانوا رضى الله عنهم متعرضين
 لدعاء جميع الخلق الى الله تعالى واقامة حجة الله تعالى عليهم واليه المرجع في
 ازمئتهم في المسائل المعضلة وجميع الحوادث النازلة وقد اساء الفخر الادب في
 حقهم وهي خلصة اخلاصها الشيطان منه فقال الصحيح عندنا ان المقلد من اهل
 النجاة والا يلزمنا تكفيرا اكثر الصحابة والتابعين اذ نعلم بالضرورة ان اكثرهم لم
 يكن عالما بهذه الادلة فانظر هذه المقالة ما اشنعها وله زلات في العقائد معروفة
 به عليها ابن التلساني وغيره وكان مقالته هذه مقالة من توهم ان العقائد انما
 تعرف بالتشديق باصطلاحات احداثها المتأخرون وصور تركيبات للدلالة على

نهج اصول المنطق لم يعتن بها المتقدمون لان المقصود انما هو معرفة الحق بما يستلزمه قطعاً فكيفما حصل بلفظ او بغير لفظ بتركيب مخصوص او غيره حصل المقصود ولا حاجة الى زيادة النفوس الزكية القدسية غية في انظارها عن تلك القوانين المصطلح عليها كلها بل عقل من استنبطها بالنسبة الى تلك النفوس كنقطة من بحار الدنيا كلها وقد سمعت بعض اجوبة علي رضي الله عنه على البديهة فيما سبق وانما احدث المتأخرون من الاصطلاحات ما احدثوه لتخفف المؤونة عليهم في التعلم والتعليم لان معرفة الحق ووقفة عليها الى هذا المعنى اشار ابو بكر بن فورك بقوله لو لم يدخل الجنة الا من عرف الجوهر والعرض لبقت خالية ونحن نقول ببوجهه ونقول مع ذلك لا يدخل الجنة الا من هو عارف بالله تعالى ولم يقلد في ذلك احدا عرف الجوهر والعرض ام لم يعرفها فليس في قول ابن فورك ما يدل على صحة التقليد ولا في عدم اطلاع الصحابة على اصطلاحات احدثها المتأخرون ما يدل على انهم كانوا مقلدين ومن ظن بالصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا في ايمانهم مقلدين فقد اعظم عليهم القرية وجهل قدرهم الاعظم وقد كان سائر الكفرة من الاعاجم يذبون عن دينهم ودين آبائهم بالسيف وبغيره ويرضون بالموث وسبي النساء والذرية دونه فما رجعوا الا بعد ظهور الحق وقيام علم الصدق فكيف بالعرب المعروفين باعظم حجة لدينهم ولقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من حواشي الاعراب فطالبوه بالاية الدالة على صدقه فاظهر لهم ما قامت به الحجة عليهم ولقد كانوا يفهمون الكلام العربي فهما واثياً بالمعاني حاوياً لمقاصد الخطاب والقرآن العظيم مملوءاً بالحجج والبراهين التي لا تحصى كثرة ولقد اقام بينهم المعلم الاكبر المبعوث اسباسة الخلق افصح الخلق والمعطي جوامع الكم والشفقة التامة على عباد الله

صلى الله عليه وسلم ثلاث عشرين سنة من غير قتال يوضح الادلة ويقيم الحجة الى ان ظهر الحق ظهوراً لم يبق معه الا المعاندة مع كمال المعرفة وبالزور اليسير من هذه المدة يحصل بتعليم الا لكن وذي العي وقصور العقل من المعلمين للأبله والبليد من المتعلمين ما يخرج به عن التقليد في عقائده خروجاً تاماً فكيف ترى حال من تلقى العلم مباشرة ممن عم نوره البسيطة كلها بل من نوره اصل الانوار كلها ومن العقول كلها بالنسبة الى عقله كمن اخذ حصاة من رمال الدنيا كلها على ما رواه وهب بن منبه ولقد كان اجلف العرب يسلم ويشاهد طلعتة العالية فيفيض من حينئذ بمقتضى العلوم الجمة وغرائب الحكم الفاخرة ويرق طبعه ونهذب اخلاقه من نوره ولهذا قال جمهور الاصوليين والمحدثين ان الصحابي هو من اجتمع مؤمناً مع النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه وان لم تطل صحبته له مع ان هذا القدر لا يحصل الصحة في حق غيره لغة ولا عرفاً وما ذلك الا لما عرفت من ان اللحظة من مشاهدته صلى الله عليه وسلم يحصل بها من الانوار والبركات ما لا يقدر على حصره ويغيب في نور تلك اللحظة انوار العلماء كلهم غاية الامر ان القوم الذين شاهدوه رضى الله عنهم لما ان اشرقت عليهم انوار النبوة وتلاشت معها ظلمات الجهل والوساوس وخمدت عندها نيران شياطين الجن والانس لم يذهبوا صريحاً على دقائق الشبه وخفيات الامراض التي ابتلى بها من بعدهم لانها لم تطرق منبع ساحتهم ولا حلت برفيع جوارهم ولا لاح قرعها في صفاء شمسهم وارتفاع نهائهم وانما الناس في ذلك الزمان احد رجلين مؤمن نبي او كافر شقي واما ازمنتنا هذه فالسنة فيها بين البدع كالشعرة البيضاء في جلد الثور الاسود فن لم يجهاد اليوم نفسه في تعلم العلم واخذه من العلماء الراغبين وما اندر اليوم وجودهم واعز لقاءهم لاسيما في هذا العلم مات على انواع

من البدع والكفریات وهو لا يشعر واكثر اناس اليوم ليس في درجة الاعتقاد التقليدي المطابق بل في درجة الاعتقاد الفاسد والجهل المركب وما ذاك الا لقرب هجوم اشراط الساعة الكبرى وقلة العلماء العاملين العارفين وانعدام المتعلمين الصادقين الفطنين وكثرة ابناء الدنيا المجبيين بآرائهم الضالين المضلين وتعرض الدجاجة لمن انتهى الى الرهبانية على غير اصل علم لقطع طريق السنة بمجائل نصبوها مزخرفة من حبائل مردة الشياطين نسأله سبحانه وتعالى حسن الخاتمة بفضلہ وكرمه واذا عرفت ضعف القول بصحة التقليد فاضعف منه في غاية قول من قال النظر في علم الكلام حرام بل لا يشك عاقل في فساد هذا القول ان حمل على ظاهره لانه مصادم للكتاب والسنة واجماع سلف الامة ويلزم هذا القائل ان يجعل الاوامر التي في الكتاب والسنة بالنظر والاعتبار منسوخة اذ علم الكلام انما هو شرح لها والاجماع على بطلان ذلك بل يلزمه اشنع من هذا وهو ان يحرم قراءة القرآن اذ هو مملوء بالحجج والبراهين والرد على فرق الكفرة بعد حكاية اقوالهم وشبهها وذكر مناظرة الانبياء مع اممها ولم يزد علماء الكلام من اهل السنة في كتبهم الكلامية شيئاً على نهج القرآن من حكاية الاقوال الفاسدة وشبهها ثم ذكر البراهين القطعية لابطالها وقصارى الامر انهم احدثوا اصطلاحات تليق بضبط العلم لاهل الزمان ولا حرج اجمالاً في الاوضاع والعبارات والتصرف فيها بحسب ما يليق بمصالح الافضية النازلات نعم لو اراد هذا القائل ان النظر في دقائق الشبه التي لا يتخلص منها الا بغرض عظيم يحرم على من هو بليد الطبع جامد القرينة بحيث يخشى ان يرمغ منها شيء في نفسه ولا يعجز عن دفعه لقرب اذ ليس ذلك من فروض الاعيان عندنا بل هو من فروض الكفاية وانما فرض العين في حق كل مكلف ان يعرف كل عقد من

عقود الايمان ببرهان ما وذلك سهل على كل من وفق
(ص) ويخشى على صاحبها الشك عند عروض الشبهات ونزول الدواهي
المعضلات كالقبر ونحوه مما يفنقر فيه الى قول ثابت بالادلة وقوة يقين وعقد
راسخ لا يتزلزل لكونه نتيج عن قواطع البراهين

(ش) الضمير في صاحبها يعود على حرفة التقليد يعني ان التصميم على
العقائد من غير تحصينها بالادلة لا يأمن صاحبه على تقدير صحة القول
بالتقليد من زواله عند عروض ادني شبهة وعلى تقدير ان يقابل ذلك ويكابر
نفسه بالتصميم اللساني فأني ينفعه ذلك والقلب الذي هو محل الايمان مريض
متحير يقول لا ادري فيدخل في زمرة المنافقين الذين تخالف السننهم قلوبهم قال
الله تعالى في حقهم في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا اي لما مرضت قلوبهم
لم ينتفعوا بما في السننهم وهذا المريض القلب المرتاب هو من القائلين في القبر
عند سؤال الملكين لا ادري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته اذ هذا حال قلبه
في حياته وعند موته والاسان في ذلك الموطن لا يترك كما في الدنيا ان يشيع بما
ليس في القلب قال ابن دهاق رحمه الله ورضي عنه في شرح الارشاد لما تكلم
على فتنة الملكين في القبر وساق الحديث وفي آخره واما المنافق او المرتاب
فيقول لا ادري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته فيقولان له لا دريت ولا تليت
ويضربانه بالمقمع من الحديد فيصيح صيحة يسمعها كل شيء الا الجن والانس
وفي حديث الا الثقلين الجن والانس وفي الحديث المشتغل على عذاب القبر
في وصف الملكين انها اسودان ازرقان ينحطان الارض باثابهما ويطآن في
شعورهما واعينهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد القاصف قال رحمه الله
وهذه الفتنة فتنة القبر لا ينجو منها من اخذ في دينه بالتقليد وترك النظر في

ادلة الرسالة والتوحيد ولذلك قيل النفاق نفاقان نفاق يعرفه صاحبه من نفسه وهو نفاق الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن في معانهم من الزنادقة ونفاق لا يعرفه صاحبه من نفسه وهو ان يولد الرجل او المرأة بين ابي بن مسلمين فيسمع قول لا اله الا الله محمد رسول الله فيقول نحو ما سمع اتباعاً وتقليدا لهم حتى لو تصور ان يولد بين النصارى لقال مثل اقوالهم اتباعاً لهم وتقليداً في ذلك من غير ان ينظر في خلقه ومن اى شيء خلق وكيف انتقل من طور الى طور ولذلك قال عليه الصلاة والسلام (١) من عرف نفسه (٢) عرف ربه وربما يرى اليه التفكير في خلق الله فيرده الشيطان من الانس والجن فيقول له ان تفكرت فقد تشككت فيعرض عن النظر الى الموت فاذا بلغت الروح الحلقوم اتاه الشيطان في ذلك المضيق حين لا فكر ويشككه في دينه فيموت بشك والعياذ بالله من ضروب الشكوك (٣) فاذا كان في القبر ختم على الانفواء ونطق بما عنده من غير زيادة ولا نقصان فان كان عارفاً نطق بالحق وان كان شاكاً غير عالم قال لا أدري وكذلك كان يقول بقلبه في حياته لا ادري وكان يطرقه الشك احياناً فلا يبحث عليه ولا يداوي سقام مريرته فاذا مات لحقه الندم حين لا ينفعه واعتذر الى من لا يسمعه وهلك والعياذ بالله من سخط الله تعالى (وقوله) الى قول ثابت بالدلة يشير الى معنى قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة قال ابن دهاق رحمه الله لا معنى للثبوت في الحياة الا معرفة الحق ببرهانه والثبوت في الآخرة لا معنى له

« ١ » من عرف نفسه اي عرف كونها حادثة مخلوقة من نطفة وانه انتقل من طور الى طور « ٢ » عرف ربه اي عرف كونه موجداً للعالم قديماً « ٣ » فاذا كان اي المكلف من حيث هو سواء كان عارفاً او مقلداً فهو اعلم مما قبله لانه في المقلد وكان بمعنى ثبت او حل

الا النطق على نحو ما كان يعرف لان العبد يبحث على نحو ما مات عليه وقد قيل في معنى الآية غير هذا والله الموفق نسأله سبحانه أن يثبتنا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة وأن ينيلنا من مراتب أوليائه وأحبابه في حياتنا وبعد مماتنا المراتب الفاخرة

(ص) ولا يغتر المقلد ويستدل على انه على الحق بقوة تصميمه وكثرة تعبده للنقض عليه بتصميم اليهود والنصارى وعبدية الأوثان ومن في معنهم تقليد الاحبارهم واتباعهم الضالين المضلين (ش) «١» يعني ان تصميم المقلد على الحق وعدم رجوعه عنه ولونشر بالمناشير وكثرة عبادته لا يدل على انه على بصيرة من دينه اذ ليس جزمه وتصميمه على الحق من حيث كونه حقا بل من حيث كون نشأته بين قوم يقولون ذلك والنشأة والمخالطة لها اثر عظيم في التصميم حقا كان المصمم عليه او باطلا بدليل ان مثل هذا التصميم يوجد كثيرا في ذوي الجهل المركب كآمة اليهود والنصارى ونحوهم واذا كان مجرد الوهم الكاذب له اثر في التصميم فما بالك بما فوقه ولهذا قالوا من جزم في قلبه بالحق ولم يدرك لذلك سبباً خاصاً يرجع اليه فهو مقلد لا بصيرة له فاذا لا ملازمة بين الجزم الاعتقادي

١٠٠. يعني الخ اشارة لقياس حاصله انا مصمم على الحق وكل من هو كذلك فهو على بصيرة من دينه فانا على بصيرة من ديني وحاصل ابطاله انا لا نسلم ان كل من كان مصمماً على الحق على بصيرة من دينه اذ ليس تصميمه بالحق من حيث كون الجزوم به حقاً بان كان ثابتاً بالدليل بل من حيث نشأته بين قوم يقولون ذلك هذا وظاهر كلام الشارح ان المستفاد من المصنف هو هذا القياس بعينه وليس كذلك لان الصغرى في قياس المصنف انا مصمم بعقائد ديني وفي قياس الشارح انا مصمم على الحق اي وهو ضد الباطل وايضاً المقلد لم يدع انه على بصيرة لانها معرفة الحق بالدليل والمقائد خال من ذلك فلا يدعيه وانما يدعي انه على الحق فالاولى مجازاة المصنف

وكون المجزوم به حقاً وإذا انتفت بينهما الملازمة وجب أن يأتي بما بينه وبين الحق ملازمة ليميز ما هو عليه من الدين أهو من الحق أم من الباطل ليكون على بصيرة في دينه وليس في ذلك إلا بالنظر الصحيح في البراهين فعين النظر وهو المطلوب وأما من زعم أن الطريق بدأ (١) إلى معرفة الحق الكتاب والسنة ويحرم ما سواها فالرد عليه أن مجتهداً لا تعرف إلا بالنظر العقلي وأيضاً فقد وقعت فيها ظواهر من اعتقدها على ظاهرها فقد كفر عند جماعة وأبدع ولا يحسن تأويلها إلا الراسخ في علوم النظر المرتاض في علي اللسان والبلاغة وأما من زعم أن طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن فيقال له الرياضة عبارة عن ملازمة العزلة والخلو وتناول الحلال والجوع والتقليل من الدنيا على سبيل الزهد فيها ومداومة التعبد والدكر وكيف يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده والدكر لمن لا يعرف مذكوره والتقوى لمن لا يعرف أمره وناهيه أو طلب مباح لمن لا يعرف المبيح نعم لا ينكر أن الاستعانة بذلك بعد معرفة الله تعالى واحكام ما يقترب به إليه سبب لرسوخ المعرفة والزيادة في المعارف وتعرض لكثير من المواهب والترقي من مقام الايمان الى مقام الاحسان فالبحث عن ذلك فرع تحصيل اصل الايمان بالنظر الصحيح وتحصيل علوم يطول تتبعها والتقدم لمعاني الامور قبل اتقان اصولها وضبط طرقها عجلة (٢) وشهوة نفسانية توجب لصاحبها

١٠ • بدأ فعل ماض بمعنى ظهر جملة حاله وقوله الى معرفة الحق متعلق بالطريق اي ومن زعم أن الطريق الى معرفة الحق ظاهرة الكتاب الخ وفي بعض النسخ بدء اي ابتداء قبل النظر العقلي وهذا يفيد أن معرفة الحق لها طريقان احدهما للابتداء والثانية لانتهاء مع انه ليس لها الا طريقة واحدة

٢٠ • عجلة خبر قوله والتقدم اي استعجال على تحصيل الشيء قبل اوانه

الفضيحة دنيا واخرى والا «١» فالبراهمة والنصارى قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة فلم يزدحم ذلك الا ضلالاً وكثيراً ما يغتر اصحاب هذه الطريق بالتخيلات الشيطانية او النفسانية نوماً ويقظة ويعذونها كرامات وهي في الحقيقة استدراج وزيادة لهم في انواع الضلالات فتسأله سبحانه وتعالى ان يلهما رشد انفسنا وستعرض ان شاء الله لذكر شروط الولي في فصل النبوة عند بيان الفرق بين الكرامة والمعجزة ومن قال من اليهود ان طريق المعرفة الالهام وعنوا به ان النفس اذا تجردت للشيء وأزالت الشواغل البدنية ادركته فانها في اصل خلقها مستعدة لقبول المعارف فالرد عليهم ان مجرد ازالة الشواغل لا يحصل المطلوب الخاص الا مع حصول علوم اما ضرورة او غير ضرورة يترتب عليها المطلوب وهو النظر والتجريد لازمه وأضعف من هذا قول بعض المعاصرين لا مقلد في المؤمنين عامهم وخاصهم وان جميعهم حصلت له المعرفة وانما يختلفون في القدرة على التعبير عما في ضمائرهم وعدم ذلك وانما قلنا ان هذا اضعف من القول الذي حكي عن بعض اليهود لانهم اشترطوا في حصول المعرفة ازالة الشواغل وهذا لم يشترط شيئاً بل جعل المعرفة حاصلة لكل من صدق عليه اسم الايمان وان مؤنة النظر لا يحتاج اليها وهذا قول لا خفاء فيه بطلانه وانما عقائد الاجماع على خلافه اذ معلوم قطعاً ان عقائد الايمان ليست كلها ضرورية بل منها ما يقتصر الى دقيق النظر وكيف لا وقد اختلفت هذه الامة المشرفة وحدها في العقائد اختلافًا كثيراً حتي انها افرقت على ثلاث وسبعين فرقة والمصيب منها فرقة واحدة ولهذا حكم صلى الله عليه وسلم بأن جميعها في النار الا واحدة وايضاً فهذا

١٠٠ فالبراهمة قوم من اليهود منسوبون الى رجل اسمه يرم قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة كاعتقاد النصارى ان المسيح ابن الله واعتقاد البراهمة قدم العلم وتوفي الرسالة

القول يؤدي الى ان حظه سبحانه على النظر في آيات كثيرة من كتابه العزيز
وامره بذلك امر بتحصيل الحاصل وكذا ما قرره سبحانه في كتابه العزيز من
ادلة العقائد كأدلة الوجدانية والبعث والنبوة تقرير لما هو معلوم للكل وهذا مما
يأباه كل عاقل وايضاً فليس الخبر كالبيان ونحن قد شاهدنا كثيراً ممن لم يأخذ
في هذا العلم وله نجابة في غيره من العلوم لا يحسنون العقائد ثقليداً فضلاً عن
ان يحسنوها بالنظر بل وشاهدنا كذلك بعض من اخذ في هذا العلم ولم يتقنه
اما العامة فاكثروا من لا يعتني بحضور مجالس العلماء ومخالطة اهل الخير بتحقيق
منهم اعتقاد التجسم والجهة وتأثير الطبيعة وكون افعال الله تعالى معللة لغرض
وكون كلامه جلّ وعلا حرفاً وصوتاً ومرة يتكلم ومرة يسكت كسائر البشر ونحو
ذلك من اعتقادات اهل الباطل وبعض اعتقاداتهم اجمع العلماء على كفر معتقدها
وبعضها اختلفوا فيه وكثير من اهل البادية ينكر البعث ولقد أخبرني بعض من
أثق به انه سمع ذلك صريحاً منهم قال وبعضهم ممن يحفظ لفظ القرآن واقتد
حكى لي بعض أصحابنا مثل ذلك عن لا يظن به ذلك ممن يتعاطى العلم بلسان
وله أصل في رياسة العلم قال وصرح لي بأن رأيه وعقيدته والعياذ بالله منه
ومن عقيدته نفي المعاد البدني كراي الفلاسفة اُبعدهم الله تعالى واخلى منهم
الارض قال وجادلته في ذلك مراراً فطبع على قلبه ولم يقبل وأظن ان المصيبة
جاءت الرجل من مطالعته بعض كتب الفلاسفة قبل اتقان علم التوحيد على
شيخ عارف وهذا شأن المتمشدين الخائضين فيما لا يعينهم قبل اتقان ما يعينهم
وزادوا على العامة بالجنال في الباطل والتكبر على الانصاف للحق ومن ثم حرّموا
سأ صرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق اللهم ادخلنا في زمرة
المفلحين في الدنيا والآخرة ولا تهلكنا مع الهالكين يا ارحم الراحمين وبعض

المقلدين ينطق بكلمتي الشهادة من غير ان يعرف معناها ولا ان يميز الرسول من
المرسل وفي مثله وقت اجوبة علماء بجاية (١) وغيرهم من المحققين ان مثل هذا
لا يضرب له في الاسلام بنصيب والعامل في الحقيقة من انصف من نفسه فوالله
لولا فضله تعالى وتوفيقه لمخالطة العلم واهله لما كنا نحن عقائد الايمان مجرد
التقليد فضلا عن النظر (٢) ولكننا في اودية من اعتقادات اهل الباطل منهم فيا عجبا
لعامل يجهل الضروريات حتى لم يشعر بحال نفسه قبل مخالطة العلم ولا اشعر بحال
العوام ومن اعرض عن النظر جملة ولقد الف علماء السنة رضي الله عنهم كابن
ابي زيد وابن الحاجب وغيرها تأليف مختصرة اقتصرنا فيها على مرد العقائد
مجردة عن الادلة لتحفظها العامة ومن قصر عقله عن النظر ليرتقوا من معرفتها
تقليدا الى البحث عن ادلتها وما ذاك الا انهم راوا اكثر العامة لا يحسن العقائد
ولو بالتقليد فارادوا من نصيحتهم ان ينقلوهم من مرتبة يخشى عليهم فيها ان يكونوا
على اعتقاد يجمع فيه على الكفر الى مرتبة مختلف فيها ولعلها تكون سلا
الى المعرفة وبالجملة فاهل النظر لم يصلوا كلهم الى الحق وانما وصل القليل
فكيف من لم ينظر وما ذاك الا لما علم ان احكام الوهم ورسوم العوائد والمالوفات
تتزامن النظر الصحيح في هذا العلم مزاحمة لا ينفك الحق عنها الا بصبر ليس فوقه
عسر ولولا التوفيق الالهي والتأييد الرباني لما ادرك الخلق شيئا من معرفة من
لا تكفيه العقول ولا تتحده الاوهام ليس كمثل شيء وهو السميع البصير ولولا
فضل الله عليكم ورحمته ما زكي منكم من احد ابداً فان قلت قد نقل عن

١ . بجاية بكر الباء وفتح الياء بلدة بالمغرب ٢ . ولكننا الخ الاودية جمع
واد هو المصل المنخفض الواسع الذي هو بمنزلة الهلاك وقوله من اعتقادات الخ بيان
للاودية وقوله منهم اعم نسير ولا ندري اين تتوجه

القاضي ابي بكر بن الطيب رضي الله عنهما انه قال لا يوجد مؤمن الا وهو عارف بالله الا ان احوالهم مختلفة في ذلك فمنهم قوي القرينة على ان يعبر على ما في قلبه ويبرهن عليه ومنهم من عرف الله يقيناً ولا قدرة له ان يعبر على ما في قلبه ونقل عن طائفة من اهل العلم ان الله معروف بضرورة المقل وان غرر معرفة وجوده في خلقه وما اقيم من الدلة على ذلك انما هو استدلال على انواع الضرورة وظاهر هذا عين ما انكرت . قلت ليس هذا عينه ولا يدل عليه اما قول القاضي فهو جار على اصله واصل الجمهور من ان التقليد لا تحصل معه حقيقة الايمان وإنما تحصل مع المعرفة ولهذا كانت حقيقة الايمان عند القاضي هو التصديق التابع للمعرفة واحتج بقوله التابع للمعرفة من التصديق التابع للاعتقاد التقليدي او التابع للظن او الشك او الوهم فعني قوله لا يوجد مؤمن الا وهو عارف بالله تعالى لا يوجد مؤمن شرعاً اي في حكم الله تعالى المبني على التحقيق وما في نفس الامر لا في حكمنا نحن المبني على الظواهر الا وهو عارف اي فن ليس بعارف كالمقلد ونحوه فليس بمؤمن عند الله سبحانه وتعالى فالقصر في لفظه قصر افراد رداً على من يتوهم اشتراك العارف والمقلد مثلاً في صدق حقيقة الايمان فنه بقصر المؤمن على العارف على خروج غير العارف من حقيقة الايمان هذا اذا نظر في اللفظ بطريق فن البلاغة وان نظره بطريق فن المنطق فهو في قوة قضية كلية موجبة قائلة كل مؤمن فهو عارف وهذه القضية يلزمها بعكس النقيض الموافق كل من ليس بعارف فليس بمؤمن وبالعكس النقيض المخالف لا شيء من غير العارف بمؤمن تجعله كبرى لقضية صادقة وهي قولنا كل مقلد فهو غير عارف ينتج من الاول لا شيء من المقلد بمؤمن واخرى من كانت حالته دون درجة التقليد الصحيح كما هو حال كثير من ينطق

بكلمتي الشهادة وأما قول القاضى فمنهم قوي القرينة الى آخره قين لان المعرفة محلها القلب وسببها العادي وهو النظر عقلي أيضا والنطق باللسان لا اثر له فيها فلماذا لم يكن شرطا فيها بل المقصود حصول العقائد في القلب بأدلتها المنتجة لها عقلا قدر أن يعبر عن ذلك من حصلت له ام لا ولا ريب في حصول حقيقة الايمان لذلك هذا وليس نزاعنا فيه وانما نزاعنا في ان المعرفة هل يقول القاضى انها حاصلة لكل من نطق عليه نحن اسم الايمان بناء على الظاهر ام لا وعلى القطع ان هذا مما لا يقوله القاضى ولا غيره بل كل عاقل يجوز فيه يظهر الايمان ان يكون فيه مقلدا أو ظانا او شاكا او متوها بل ويجوز ان يكون كافرا زنديقا بل لو نطق مظهر الايمان بأدلتها واتقن برأيه لما قطعنا في حقها بالايمان ولا المعرفة لاحتمال ان يكون في قلبه شبهات اوجبت له شكاً ولم يدها لنا او حفظ تلك الأدلة تقليدا ولم يتحققها الا ان قرائن الاحوال تغلب الظن بأحد الامرين وبالجملية فالايان لما كان مرجعه الى المعرفة والمعرفة من السرائر والله سبحانه متوليها فلا تعرف الا من قبله ولهذا زجر النبي صلى الله عليه وسلم سعدا رضي الله عنه عن جزمه بالايمان في حق الرجل الذي امسك النبي صلى الله عليه وسلم عن اعطائه فقال له سعد مالك عن فلان فوالله اني لأراه مؤمناً بفتح همزة اراه اي اعلمه فقال صلى الله عليه وسلم او مسلماً باسكان الواو على الاضراب عن قوله الى الحكم بالظاهر فكأنه قال بل تراه مسلماً فما بالك تقطع بايمانه لانه من الباطن الذي لا يعلمه الا الله عز وجل والحديث خرج التباري ومسلم وغيرها هذا كله في حق الغير المظهر للايمان واما الانسان في نفسه فهو اعرف بحاله ان كان عاقلاً ومن الجملية من لم يعرف حال نفسه فهو في درجة التقليد المختلف فيها ويتوهم انه في درجة المعرفة ولهذا قال بعض الائمة من ظن انه عرف

ولم يدرك كيف عرف فلم يعلم ومنهم من لم ينقن العقائد ولو بدرجة التقليد وهو كثير وهذا الذي حملنا عليه قول القاضي من ان مراده بالموئن المؤمن عند الله وفي شرعه لا من نطق عليه نحن لفظ المؤمن بناء على الظاهر قد صرح بهناه شرف الدين بن التلمساني في شرح العالم حيث تعرض لمن يحكم عليه بالايمان ومن لم يحكم عليه بالكفر فنقل عن القاضي ان حقيقة الايمان الشرعي ترجع الى المعرفة والتصديق بالقلب قال فالكفر يرجع الى الجهل بما شرط علمه في الايمان اجماعاً او التكذيب به وكذلك الاعراض عن النظر في التوحيد كفر لما يلزمه من الجهل وكذلك الشك والظن فانها يستلزمان انتفاء المعرفة والتقليد عند القاضي ومن تابعه من الجمهور كذلك فانظر عزوه كفر المعرض عن النظر والمقلد الى القاضي والجمهور ينبثق ان القاضي والجمهور لا ينعان وجودهما بل ايمانها واماما نقل عن طائفة من اهل العلم ان الله معروف بضرورة العقل انما فان ارادوا ان النظر في معرفته تعالى ينتهي الى الضرورة فسلم لان معرفته جل وعلا بل ومعرفة جميع عقائد الايمان انما هي بالبراهين والبراهين لا بد وان تنتهي الى مقدمات ضرورية والا لزم التسلسل ولم تنتج القطع الذي كلفنا به في العقائد وان ارادوا انه معروف بضرورة العقل بدأً بمبحث لا يفتقر الى نظر اصلا فلا خفاء في بطلان هذه المقالة وقد اختلف الائمة بعد تحقيق الاستدلال على حدوث العالم ببرهانه هل دلالاته بعد على وجود محدثه ضرورية واليه ذهب الفخر ام نظرية يحتاج معها الى ضمنية شيء اخر واليه ذهب امام الحرمين وجماعة من المحققين على ما سياتى تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا كان هذا الخلاف بعد علم الحدوث للعالم المتضج بحسب الظاهر دلالاته في اظهر العقائد وهو علم وجوده جل وعلا الذي اتفقت عليه جميع العقلاء الامن لا يعتد به ولئن سألتهم من خلق

السموات والارض يقولون خلقهن العزيز العليم فكيف باغمض منه ولئن سلمت
الضرورة في هذه العقيدة الواضحة تسلياً جدياً وان كل مظهر للايمان لا يقبل فيها
فن اين تلزم الضرورة في سائر العقائد المشترطة في الايمان وقد علم تشتت انظار
العقلاء فيها ووقوع الغلط فيها لاكثرهم ولم يوفق لاصابة الحق فيها الا الاقل
والحق في المسألة كان اوضح من ان يفترمه الى مثل هذا الطول لكن قد
يضاير الى بيان الواضح بسبب خفائه لمجود القرايح نسأله سبحانه ان يرينا الحق
حقاً ويوفقنا لاتباعه وان يرينا الباطل باطلاً ويعيننا على اجتنابه

❦ فصل ❦ ينبغي ان يقدم قبل الشروع في شرح مسائل الفصل مقدمتين تمس
الحاجة اليهما (١) المقدمة الاولى في حد علم الكلام وبيان موضوعه وفي تفسير الفاظ
تستعملها العلماء في هذا العلم اما حقيقة علم الكلام فهو العلم باحكام الالوهية
وارسال الرسل وصدقها في كل اخبارها وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصاً به
وتقرير ادلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك هكذا حده الشيخ ابن
عرفه قال فيخرج علم المنطق ومن ثم قال غير واحد هو فرض كفاية على اهل
كل قطر يشق الوصول منه الى غيره وحده ابن التلمساني بانه العلم بثبوت

(١) المقدمة الاولى الخ مقدمة علم من حيث احتوائها على الحد والموضوع وترك
الغاية وهي تصحيح الايمان والاسم وهو علم اصول الدين وعلم التوحيد وعلم الكلام
والحكم وهو الوجوب العيني على كل مكلف والواضع وهو ابو الحسن الاشعري ومن تبعه
بمعنى انهم دونوا كتبه وردوا الشبه والا فعلوم انه جاء به كل نبي والمسائل وهو القضايا
المثبتة فيه بالبراهين العقلية والنقلية والاستمداد وهو مستمد من الكتاب والسنة والنسبة
وهي انه اصل لعلوم الدين وما سواه فرع عنه والفضل وهو انه اشرف العلوم لكونه متعلقاً
بالله ورسوله وما يتبع ذلك وهي مقدمة كتاب ايضاً من حيث احتوائها على الفاظ يتوقف
الشروع في ذلك الكتاب عليها اه حامدي

الاولوية والرسالة وما يتوقف معرفتها عليه من جواز العالم وحدوثه وباطال ما يناقض ذلك ورده الشيخ ابن عرفة بفساد عكسه لخروج احكام المعاد واما موضوعه فهيئات الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجد لها وصفاته واقفاله . واما تفسير الالفاظ المحتاج اليها في هذا العلم فمنها لفظ العالم بفتح اللام ومعناه كل ما سوى الله تعالى ومنها لفظ الازل ويعنون به نفي الاولية اي ليس له اول ومنها قولهم ما لا يزال ويعنون به ما له اول وهو ضد الازل ومنها القديم ويعنون به الموجود الذي لا اول لوجوده ويسمونه ايضا ازليا ومنها لفظ الدائم ويعنون به الموجود الذي لا ينتقض وجوده أي لا يلحقه عدم ويسمونه ايضا الابدي ومنها لفظ الحادث ويعنون به ما وجد بعد ان كان معدوما ومنها لفظ الجوهر ويعنون به ما كان جرمه يشغل فراغا بحيث يمنع ان يحل غيره حيث حل وهو معنى التميز وذلك كالانسان والحجر لا كالعلم واللون فان كان الجوهر دقيقا بحيث انتهى في الدقة الى انه لا يقبل الانقسام بوجه فهو المسمى بالجوهر الفرد وان كان يقبل الانقسام فهو المسمى بالجسم ويسمى كل واحد من اجزائه جسما وانما يمتنعون من تسمية الدقيق جسما حال انفراده أما اذا انضم الى غيره سمو كل واحد منهما جسما لان حقيقة الجسم المؤلف وكل من الجوهرين عند الاجتماع يصدق عليه أنه مؤلف ومنها لفظ الغرض ويعنون به ما كانت ذاته لا تشغل فراغا ولا له قيام بنفسه وانما يكون وجوده تابعا لوجود الجوهر كالعالم الذي يقوم بالجوهر والحركة والسكون فانها لا تشغل فراغا بل الفراغ الذي يشغله الجوهر قبل اتصافه بها هو الفراغ الذي يشغله مع اتصافه بها من غير زيادة ومنها الاكوان ويعنون بها اعراضا مخصوصة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ومنها لفظ الواجب ويعنون به ما لا يتصور في العقل عدمه اما

بالضرورة كالتيقن للجوهر واما بالنظر كوجوده تعالى وثبوت صفات ذاته ومنها لفظ المستحيل ويعنون به ما لا يتصور في العقل وجوده اما ضرورة كوجود الضدين في محل واحد وزمان واحد وانظرا كوجود الشريك له جل وعلا ومنها لفظ الجائز ويعنون به ما لا يلزم من تصور وجوده ولا عدمه محال لذاته اما بالضرورة كوجود زيد ونحوه واما بالنظر كالثواب للمطيعين والعقاب للكافرين واحتراز بقوله لذاته من صيرورة الجائز واجبا لامر خارج عن ذاته وهو تعلق علم الله تعالى بوجوده كالجنة والنار أو مستحيلا لتعلق علم الله بعدم وقوعه كوجود الثواب للكافرين وحصول العقاب للمطيعين . المقدمة الثانية اعلم أن الاستدلال على أربعة اضرب الاول الاستدلال بالسبب على المسبب كالاستدلال بس النار مثلا على احتراق الخسوس الثاني عكسه وهو الاستدلال بالسبب على السبب كالاستدلال باحتراق الشيء مثلا على مس النار له ومن الاستدلال بوجود الاثر على وجود المؤثر الثالث الاستدلال بأحد منسبي سبب واحد على المسبب الآخر كالاستدلال بغليان الماء المركب في آنية على النار مثلا على حرارته فان غليانه وحرارته مسبيان على سبب واحد وهو مجاورة النار الرابع الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر كالاستدلال بوجوب كونه جل وعلا علما على وجوب قيام العلم به ومنهم من ردّ هذا الى القسم الثاني وهو الاستدلال بالمسبب على السبب وحصر الاستدلال في الثلاثة الاول فاذا عرفت هذا فالذي يصلح من هذه الانواع لمعرفته تعالى النوع الثاني والرابع أما الاول وهو الاستدلال بالسبب على المسبب فمحال في حقه تعالى لوجوب وجوده فيستحيل أن يكون له سبب وبمعين هذا يبطل في حقه القسم الثالث (ص) اذا عرفت هذا أيها المقلد الناظر لنفسه بعين الرحمة فأقرب شيء يخرجك

عن التقليد بعون الله تعالى ان تنظر الى اقرب الاشياء اليك وذلك نفسك قال
الله تعالى (وفي انفسكم افلا تبصرون) فتعلم علم الضرورة (١) انك لم تكن ثم
كنت فتعلم ان لك موجداً اوجدك لاستحالة ان توجد نفسك والا لا يمكن ان
توجد ما هو اهورن عليك من نفسك وهو ذات غيرك لمساواته لك في الامكان
وانما قلنا هو اهورن عليك لما في ايجادك نفسك من زيادة التهاافت والجمع بين
متنافيين وهو تقدمك على نفسك وتأخرك عنها لوجوب سبق الفاعل على فعله
فاذا كانت ذاته نفس فعله لزم المحذور المذكور

(ش) الاشارة بهذا راجعة الى مضمون ما سبق وهو ضعف التقليد
والخشية على صاحبه وكيفية النظم للاستدلال بالنفس ان تقول أنا لم اكن ثم
كنت او انا موجود بعد عدم او انا حادث وكلها بمعنى واحد وكل من لم يكن ثم
كان او كل موجود بعد عدم او كل حادث فله موجد اوجده فينتج هذا البرهان
انا لي موجد اوجدني اما المقدمة الاولى وهي الصغرى فلا نفتقر الى دليل لانها
معلومة بالضرورة لان كل عاقل لا يرتاب في ان هيئته المخصوصة التي هو عليها
وبها تحققت حقيقته الانسانية مثلاً كانت معدومة ثم كانت واما المقدمة الثانية
وهي الكبرى الحاكمة بافتقار كل حادث الى محدث بكسر الدال فمنهم من يدعي
انها ضرورة لا نفتقر الى دليل حتى قال الفخر في العالم ان العلم بها مركز في
فطرة طبائع الصبيان فانك اذا لطمت وجه الصبي من حيث لا يراك وقلت له
انما حصلت هذه اللطمة من غير فاعل البتة لا يصدقك بل في فطرة البهائم فان
الحمار اذا احس بصوت الخشبة فزع لانه تقرر في فطرته ان حصول صوت

« ١ » انك الخ اي وكل من لم يكن ثم كان لا بد له من موجد فقد ذكر المصنف
الصغرى وحذف الكبرى وقوله فتعلم ان لك الخ هو النتيجة اه جامدي

الحشبة بدون الحشبة محال ومنهم من يقرها بوسط اي بدليل فيقول ان
الحادث اذا حدث في الوقت المين فالعقل لا يمنع صحة تقدمه على الوقت الذي
وجد فيه بأوقات او تأخره عنه بساعات فاخصاصه بالوجود في ذلك الوقت
بدلا عن العدم المجوز يفتقر الى مخصص والا لكان احد (١) الامرين المتساويين
مساويا لذاته راجعا لذاته وهو محال ضرورة فتعين ان يكون الترجيح للوجود بدلا
عن العدم بمرجح منفصل عن الحادث وهو الفاعل المختار جل* وعلا هذا ان قلنا
ان الوجود والعدم بالنسبة الى الممكن متساويان وهو المختار اما ان قلنا ان العدم
اولى به من الوجود لقبوله اياه بلا سبب فظهر في الاحتياج الى الصانع لئلا يلزم
ترجيح الوجود المرجوح بلا مرجح والصحيح ان العلم بذلك المقدمة الكبرى نظري
الا انه يحصل بنظر قريب كما قرناه الآن ولاجل قربه ظن قوم ان ذلك العلم
ضروري واما مبالغة الفخر الرازي بانه في فطرة الصبيان فمنوع عمومة في جميعهم
وان اراد في فطرة اكثر مميزهم فسلم لكن لا نسلم انه لا علم لمميزهم الا
الضروري حتى يلزم ما ذكر كيف ونحن نرى الصبيان لا ينفكون عن علوم نظرية
لا سيما القرينة التي لا تعارضها شبهة ويتحضر العقل فيها واما المبالغة انه مركز
ايضا في فطرة البهائم بدليل ما ذكر في صوت الحشبة فمن اعجب ما يذكر ان
البهائم تدرك قضايا كلية ولوازمها فلو قدر حمار او حيوان غيره لم يضرب
قط بمشبهة لم ينفر من صوتها البتة ولكن اذا تكرر عليه ذلك التألم عند

١. الامرين هما الوجود والعدم وقوله والا الخ اي والا تقل انه يفتقر بل قلنا بعدم
الاختار وقوله لكان احد الامرين الخ المراد بهما الوجود في الوقت المعين وعدم الوجود
فيه والمراد باحدهما الوجود وقوله مساويا اي لغيره وهو العدم وقوله لذاته اي لاجل
ذاته لا لامر خارجي وقوله راجعا اي عن العدم لاجل ذاته وقوله وهو محال ضرورة
اي انه من الجميع بين متنافين وهو كون المتساوي الذي هو غير راجع راجعا له حائدي

سماها نخب من حسها الألم لمقارنته المؤلم وعدم التمييز والافتكاك في خياله كما أن السليم ينفر من الحبل المبرقش لمقارنته الأذى عنده لهذا الشكل وهذا من الخيالات لا من التمييز العلي والله أعلم قال معناه شرف الدين بن التلساني وهذه الطريقة أعني طريقة من يستدل على افتقار الحادث الى سبب طريقة من يشوب الحدوث بالامكان عند الاستدلال على وجود الصانع وعلى هذه الطريقة عول امام الحرمين وقد اختلف المتكلمون في منشأ احتياج الحادث الى الصانع فقيل الامكان وهو اختيار ناصر الدين البيضاوي وجماعة وقيل الحدوث وهو عمدة أكثر المتكلمين وقيل مجموعهما (١) وقيل الامكان بشرط الحدوث والحق أن كلها طرق موصلة الى العلم بالصانع وهي اما أن تعتبر في الذوات او الصفات فتكون الطرق الموصلة ثمانية من ضرب اربعة في اثنين فان اسقط منها طريق الامكان بشرط الحدوث لانه يرجع في الصورة الى طريق الاستدلال لمجموع الامكان والحدوث سقط بسببه من الثمانية طريقان فتبقى ستة طرق وكذا عدها الفخر في الاربعين وعدها في المعالم اربعة لانه اسقط منها الطريقين الاخيرين لتركبهما من الاولين والفرق بين الاستدلال بطريق الامكان المجرد وبين غيره من الطرق ان العلم بحدوث العالم يتأخر في طريق الامكان المجرد عن العلم بالصانع وفي غيره يتقدم ويانه انا اذا حققنا ان العالم ممكن وجوده وعدمه لا ارجحية لاحدهما على الآخر بذاته ويدل على ذلك افتقاره وان كل ممكن بذاته من حيث هو هو قابل للوجود والعدم فالوجود له ليس من ذاته وكل ما ليس له

١ وقيل مجموعها الخ ونقول على هذا والذي بعده العالم ممكن حادث وكل ما هو كذلك فله صانع فلي القولين الاخيرين هيئة الدليل واحدة كما سيأتي للشارح ولا نقول على الاخير العالم ممكن بشرط الحدوث وكل ما كان كذلك فله صانع اه حامدي

الوجود من ذاته فالوجود له من غيره ثم ذلك الغير لا بد ان يكون واجب الوجود لذاته والا لا فقر الى ما افقر اليه العالم ودار او تسلسل على ما سياتى ان شاء الله تعالى يبانه في دليل قدم الصانع والدور والتسلسل محالان فثبت العلم بوجود مؤثر واجب لذاته فقد خرج لك من هذا العلم بالصانع لكن مع احتمال ان يكون صانعا باللزوم الذاتي فلا يكون العالم حادثا بل قديما كما نقول الفلاسفة واحتمال ان يكون صانعا بالاختيار فيكون العالم حادثا فيحتاج الى دليل آخر لاثبات هذا المطلب اعني مطلب حدوث العالم بعد ما فرغت من مطلب وجود الصانع الذي نظرت فيه وانظر الفيلسوف واحد وانما تتفرد عنه بهذا الطلب الثاني فانه لم يمتد هو اليه فتقول صانع العالم اما ان يكون اوجبه لذاته او اقتضاه بطبعه او اوجده باختياره وجهات التأثير منحصرة في هذه الالوجه الثلاثة ووجه المحصر ان كل مؤثر لا يخلو اما ان يصح منه الترك اولا والاوّل الفاعل المختار والثاني اما ان يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع اولا والاوّل الطبيعة والثاني العلة ثم نقول لا جائز ان يكون المؤثر في هذه الممكنات موجبا لها بذاته كالعلة ولا مقتضيا لها بطبعه لان ما يؤثر كذلك لا يجوز ان يخصص مثلا عن مثل لاستحالة الاختلاف في معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة وفاعل العالم قد خصص مثلا عن مثل فتعين ان يكون موجدا بالاختيار فتقول حينئذ العالم موقع بالاختيار وكل موقع بالاختيار حادث اذ اختيار وجوده يستلزم سبق عدمه والا كان تحصيل الحاصل في الوجود وثبت ممكن مما لا يصح كونه في العدم فينتج العالم حادث فانت ترى كيف تأخر العلم بحدوث العالم في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع فقد ظهر الفرق بين هذه الطريقة وغيرها من الطرق (قوله) فتعلم ان لك موجدا اوجدك يعنى غيرك بدليل ما بعده وهذا نتيجة

الدليل المذكور الا انه استغنى فيه بذكر المقدمة الصغرى وهي قولنا اننا لم يكن ثم كنت وحذف الكبرى وهي قولنا وكل من لم يكن ثم كان فله موجد أو جده للعالم بها (قوله) لاستحالة أن توجد نفسك يعني انك لما احتجت الى مرجح لوجودك على عدمك السابق لزم أن يكون ذلك المرجح غيرك (قوله) والا لا يمكن أن توجد ما هو أهون عليك من نفسك تقريره أن تقول لو أمكن أن توجد نفسك لا يمكن أن توجد ذات غيرك والتالى باطل فالتقدم مثله وبيان الملازمة ان القدرة على اختراع احد المثلين قدرة على اختراع مثله فالممكنات متساوية في الامكان الصحيح لتعلق القدرة بالقدرة على ايجاد بعضها اختراعاً قدرة على ايجاد جميعها والى بيان الملازمة أشار بقوله لمساواته لك في الامكان أى لمساواة غيرك لك في الامكان وأما بطلان التالى وهو أن ايجاد الانسان ذات غيره ممتنع فلا يفتر الى بيان لان كل عاقل يدرك من نفسه العجز عن ذلك (قوله) وانما قلنا ما هو أهون عليك لما اشتملت الملازمة على دعوتين احدهما أن من أمكن أن يوجد نفسه أمكن أن يوجد غيره الثانية أن ايجاد غيره أهون عليه من ايجاد نفسه احتاج الى الاستدلال عليها فاستدل على الاولى بقوله لمساواته لك في الامكان واحتج هنا على الثانية فبين أن وجه الاهوية في ايجاد الغير سلامته من محال يختص بايجاد نفسه وهو الجمع بين امرين متناقضين من حيث انه يجب ان يتقدم على نفسه لكونه فاعلاً لها والفاعل قبل فعله ضرورة ويجب تأخره لكونه عين فعله وهو قول متهاافت أى متساوطة ومنه تهافت الفراش في النار اي تساقط

(ص) (١) فان قلت كيف اعلم ضرورة سبق عدمي وقد كنت ماء في صلب ابي

(١) فان قلت انك ابطال للمقدمة الصغرى السابقة في المتن القائلة اننا لم يكن

وكذا ابي في صلب ابيه وهلم جرا غاية الامر اني اعلم ضرورة تحولي من صورة الى صورة لا من عدم الى وجود كما ذكرت (١) فالجواب ان ذاتك الان اكبر من النطفة التي نشأت عنها قطعاً فتعلم على الضرورة ان ما زاد كان معدوماً ثم كان واذا كان معدوماً ثم وجد فلا بد له من موجد فقد تم لك البرهان القاطع بهذا الزائد من ذاتك على وجود الصانع دون حاجة الى غيره

(ش) هذا اعتراض على المقدمة الصغرى القائلة انا لم اكن ثم كنت ونقيره ان يقال لا نسلم اني لم اكن ثم كنت قولكم ان ذلك معلوم بالضرورة ممنوع وسند المنع اني اعلم ان مادتي التي تكونت منها كانت ماء في صلب ابي وكذا مادة ابي التي تكونت منها كانت ماء في صلب ابيه ولعل الامر كان هكذا الى غير نهاية واذا لاح الاحتمال سقط الاستدلال غاية الامر اني اعلم ضرورة تبدل الصور على لا سبق العدم لذاتي ودليلكم مبني على ان نفس الذات لم تكن ثم كانت لا على ان صورتها لم تكن ثم كانت اجاب بما حاصله ان الذات من باب الكل الجموعي والماهية المركبة ومن لا زعمها انعداماً جزئياً ومن المعلوم ضرورة

ثم كنت وابطال اسكونها ضرورة وحاصله انا لا نسلم ان العدم سابق على الوجود بل الذات الموجودة باقية من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها مثلاً القمع يجعل دقيقاً ثم خبزاً ثم يصير عذرة فالذات باقية والمتغير انما هو الصور وكذا انا كنت ماء في صلب ابي الخ فذات النطفة على حالها موجودة من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها وحينئذ فالصغرى القائلة انا لم اكن ثم كنت لا تسلم فضلاً عن كونها ضرورية اه حامدي

« ١ » فالجواب الخ حاصله انا نسلم ان المتغير انما هو الصور واما الذات فهي موجودة من قبل لكن ليس كلامنا في تلك النطفة الموجودة من قبل بل كلامنا في الزائد على النطفة فذلك الزائد لم يكن ثم كان فقولنا في الصغرى انا لم اكن ثم كنت اي باعتبار ذلك الزائد اه حامدي

ان جزأها الاكبر الزائد على النطفة لم يكن ثم كان فصدق قولنا في الصغرى ان لم
 اكن ثم كنت وان العلم بذلك ضروري اذ انا ونحوه من الكنايات عبارة عن
 الهيكل المخصوص من روح وبدن لا عن بعضه عند المحققين على ما نقرر في محله
 واذا ثبت ان جزأ من ذاتي لم يكن ثم كان فذاقي لم تكن ثم كانت فأحتاج الى
 موجد لذاتي ويتعين ان يكون غيرها لئلا يلزم التهاافت المذكور قصارى الامر
 تطرق احتمال ان بعض ذاتي في الاصل كالنطفة مثلاً اثر في فعل البعض
 الزائد عليها لانها مغايرة لمجموع ذاتي لكن سنذكر بعد هذا برهان بطلانه لان
 الذي قصدنا ان تستنتج من البرهان السابق انما هو احتياج الذات الى موجد وأما
 تحقيق ذلك الموجد ما هو وتحقيق حدوث كل جزء من اجزاء الذات بل وكل
 جزء من اجزاء العالم فسيبين بعد انشاء الله تعالى على الكمال على ان اسناد
 ايجاد شيء من الذات لبعضها يندرج بطلانه فيما ذكرناه من البرهان على بطلان
 ايجاد الذات نفسها وهو ما الزمناء على ذلك التقدير من صحة ايجادها غيرها اذ لو
 كان لبعض الذات خاصية الاختراع الممكن لتمكن للذات ان تخرج غيرها من
 حيث اشتغالها على ذلك البعض الذبى يصح منه الاختراع وهو باطل على
 الضرورة ١٠ فان قيل لعل ذلك البعض انما اثر بالطبع بشرط الاتصال والكيونة
 في الرحم فلنا فيلزم ان ينقطع تأثيره بعد الانفصال عن الرحم كيف ومعظم
 الذات بعد الانفصال وجد على ان اختلاف الذات وتخصيص كل جزء منها بما
 يجوز على غيره يمنع قطعاً ان يكون لعله او لطبيعة فيها تاثير فتمين ان التاثير فيها
 انما هو بالاختيار والممكنات بالنسبة الى الفاعل المختار سواء وهو الله تعالى فظهر
 ان البرهان السابق يقتضى ان الموجد للذات ليس نفسها ولا جزأ من اجزائها
 وسنريد ذلك بياناً بعد ان شاء الله تعالى (قوله) فتعلم على الضرورة ان ما زاد

كان معدوماً ثم كان يعني وبسبب ذلك صدق ما ادعيناه من كونك تعلم ضرورة انك لم تكن ثم كنت لان المركب لا وجود له الا بجمع اجزائه

(ص) ثم اذا نظرت الى هذا الزائد من ذاتك وجدته جرمًا يعمر فراغًا يجوز ان يكون على ما هو عليه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة وان يكون على خلافها فتعلم قطعاً ان لصانعك اختياراً في تخصيص ذاتك ببعض ما جاز عليها فيخرج لك من هذا البرهان القاطع على ان النطفة التي نشأت عنها قطعاً يستحيل ان تكون هي الموجودة لذاتك لعدم امكان الاختيار لها حتى تخصص ذاتك ببعض ما جاز عليها وايضاً لا طبع لها في وجود ذاتك والا لكنت على شكل الكرة لاستواء اجزاء النطفة ولا في نموها والا لكنت تنمو ابداً

(ش) تقدم انحصار جهات التأثير في اوجه ثلاثة وهي التأثير بالاختيار والتأثير بالطبيعة والتأثير بالعلة وان وجه الحصر ان كل مؤثر اما ان يصح منه الترك لاثره كالكتاب مثلاً للكتابة والمتحرك غير المرتعش مثلاً لحركته عند القدرى لا عند السني القائل بعد تأثير القدرة الحادثة أولاً والاوّل الفاعل المختار ويلزمه ان يكون نحيلاً عالمًا قادراً مريداً والثاني اما ان يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع كما يقول الطبيعي في احراق النار ونفع الادوية مثلاً فانه قد يمنع منها مانع أولاً كما يقول الفيلسوف في حركة اليد مع حركة المفتاح مثلاً فانه يستحيل ان يمنع من حركة المفتاح او الخاتم الكائين في اليد عند حركته مانع والاوّل الطبيعة والثاني العلة فاذا عرفت هذا فهذه الالوجه الثلاثة كلها مستحيلة في النطفة أما تأثيرها فيما نشأ عنها بالاختيار فضروري البطالان اذ الحياة والقدرة والارادة والعلم لازمة للمؤثر بالاختيار وهي جماد لا تتصف بشيء من ذلك قطعاً وايضاً لو اثرت النطفة بالاختيار لما اختص تأثيرها بهذه

الذات التي تكونت عنها دون غيرها ولكانت هذه الذات الكاملة اخرى ان تؤثر في ايجاد الذات لاشتمالها على النطفة المدعى لها القدرة على التأثير ولما فيها ايضاً من الاوصاف المناسبة للتأثير كالعلم والقدرة والارادة والحياة وغير ذلك وعجزها عن ذلك معلوم بالضرورة فاحزى ما هو اضعف منها واما تأثيرها بالطبع وسي في معناه العلة فباطل لاختصاص هذه الذات بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة ونسبتها اعني النطفة الى جميع المقادير والصفات نسبة واحدة فتعين ان يكون الفاعل مختاراً له ارادة يرجع بها بعض الجائز على بعض وايضاً فكل من النطفة والذات جواهر متماثلة ومع ذلك قد اختص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر وبعضها بقوة الشم وبعضها بقوة العقل الى غير ذلك من الاختلافات التي لا تحصى وكل يجوز ان يكون في مكان صاحبه وان يكون على خلاف ما هو عليه والطبيعة والعلة يستحيل ان يخصصا مثلاً على مثل (قوله) فعل فاعلاً ان لصانعك اختياراً ادعى دعوتين على الترتيب الاولى ان صانع ذاتك فاعل مختار واحتج عليها ببرهان من الشكل الاول حذف فيه الكبرى للعلم بها ونقر به ان نقول ذاتك قد اختصت بجائز بدلاً عن جائز باعتبار مجموعها وباعتبار اجزائها وكل ما كان كذلك فاعله مختار لفعله فينتج ذاتك فاعله مختار لفعله ودليل الصغرى ظاهر فان مجموع الذات قد اختص ببعض المقادير من كونه ذا طول مخصوص وعرض مخصوص والطول اكثر من العرض مثلاً مع جواز ان يكون على خلاف ذلك والاشكال الهندسية كلها في حقه جائزة لارجحان لبعضها على بعض باعتبار ذاته وكذا ايضاً قد اختص ببعض الاعراض من الالوان والاصوات ونحوها دون بعض واما باعتبار اجزائها فقد اختص بعضها مع استوائها بان كان عينا وبعضها بان كان اذناً وبعضها بان كان يداً الى غير ذلك من

الاختلافات وكل في محل مخصوص وله عرض مخصوص ومقدار مخصوص مع جواز غير ذلك في الجميع . واما دليل الكبرى فلان تأثير الطبيعة والعلة لما كان بالنسبة الذاتية فيستحيل ان يناسب الضدين وان يخصص مثلاً عن مثل فتعين ان يكون المخصص لذاتك مختاراً . الثانية الدعوتين وهي المقصودة والاولى وسيلة لها ان صانع ذاتك ليس بنطفة وفي معناها اني ان يكون طبيعة او علة على العموم ودليل هذه الدعوى من الشكل الثاني ان تقول صانع ذاتك فاعل مختار ولا شيء من النطفة وفي معناها كل طبيعة او علة بفاعل مختار فينتج صانع ذاتك ليس بنطفة وفي معناه ليس بطبيعة ولا علة عموماً ودليل الصغرى والكبرى سبق (قوله) وايضاً لا طبع لها في وجود ذاتك والا كنت على شكل الكرة هذا الزم على مذهب الخصوم فانهم يقولون ان الطبيعة المتساوية من كل وجه تقتضي شكلاً متساوياً من كل وجه وهو الكروي في المركبات ولذلك زعموا ان جوهر الفلك لما كان طبيعة واحدة كان كروياً واذا اتنى الطبع لها فاحرى العلة (قوله) ولا في نموها هذا مبالغة في الرد لما يتوهم ان الفاعل المختار خصص بعض النطفة بكونه يد او البعض بكونه رجلاً والبعض بكونه رأساً والبعض بكونه اذنًا الى غير ذلك اذ لا تأثير لنطفة بل ولا لطبيعة ولا لعلة في شيء من ذلك لما ذكر قبل وانما طبعها في نمو تلك الاجزاء المخصصة بالغير والنمو معنى واحد فلم يلزم من تأثير النطفة والطبيعة فيه اختلاف مطبوعها ووجه الرد بما ذكر ان الوقوف على مقدار مخصوص في النمو وانقطاعه عما فوق ذلك مع جوازه يمنع ان يكون النمو ايضاً أثراً للطبيعة وفي معناها العلة اذ لو كان أثراً لهما لزم ان لا تنفك الذات في نموها ولكنها تنمو ابتداء على ان تقديرها مؤثرة في النمو لا يدفع لزوم اختلاف مطبوعها ايضاً لان النمو الذي في اليد مثلاً مخالف في انتهائه لنمو الاذن وكذلك نمو الانف والرجل

وغيرها مختلف بل أصابع اليد المتحدة للفعل وأصابع الرجل وأسنان الفم مختلفة في نموها وترى بعض الاعضاء نموها في الطول أكثر من العرض وبعضها بالعكس الى غير ذلك من صفات اختلاف النمو وكل على ابلغ ما يكون من المناسبة لمصلحته الخاصة به افيرضى عاقل ان يسند هذا الصنع العجيب والشكل الغريب لشيء من العالم منفردا او مجتمعاً فضلاً ان يسنده الى خصوصية موات لا يسمع ولا يبصر ولا يغني شيئاً كلا والله انما يليق ان يفعله من ليس كمثل شيء مالك الملك المحيط علمه بكل شيء الذي لا يتعاصى على قدرته التامة وارادته النافذة شيء من الكائنات فبارك الله احسن الخالقين والطابعين هنا تقديرات وهوس يمجذ كره وتسويد الصحف به وهدم اساساتهم الواهية مستبين لكل موفق والاطلاع على مذاهم يدل على عظيم ما ابتلوا به والعياذ بالله من سلب العقل والايمان والاتصاف بصفات المجانين والبله والصبيان نساله سبحانه وتعالى ان يمن علينا بحسن المعرفة ونختم لنا باشراف الخواتم عند مماتنا ويحفظنا من البدع ظاهرا وباطنا في جميع حالاتنا واوقاتنا فانه لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد العروة الوثقى والعصمة الكبرى لمن تمسك بسنته وسنة الراشدين من آله وصحبه

(ص) ومن هنا ايضا تعلم ان تلك النطفة وسائر العالم لم يكن ثم كان اذ كله مثلك جرم بهر فراغا يمكن وجوده وعدمه واتصافه بما هو عليه من المقادير والصفات المخصوصة وبغيرها فيحتاج كما احتاج الى مخصص يخصه بما هو عليه لوجوب استواء المثليين في كل ما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب لذاتك سبق العدم فكذلك يجب لسائر العالم المماثل لك اذ لو جاز ان يكون بعض العالم قديماً والقدم لا يكون الا واجبا للقديم كما ياتي للزم ان يختص احد المثليين عن مثله

بصفة واجبة وهو محال لما يلزم من اجتماع متنافيين وهو ان يكون مثلاً غير مثل
نفرج لك بالنظر في ذاتك وانقاد التماثل بينك وبين سائر الممكنات البرهان
القطع على حدوث العالم كله علوه وسفله عرشه وكرسیه أصله وفرعه وان جميعه
عاجز عن ايجاد نفسه وعن ايجاد غيره كعجزك وان الجميع مفتقر الى فاعل مختار
كافتقارك وان من شيء لا يسبح بحمده

(ش) حاصله انه بعد ما استبان لك حدوث الزائد من الذات على النطفة
بالضرورة وان النطفة ونحوها مما يقدر من الطبائع لا اثر لها في شيء من الذات وان
فاعل الذات فاعل مختار انعطف هنا بالاستدلال بذلك الزائد من الذات على
حدوث تلك النطفة وسائر العالم وان احتياج الجميع الى فاعل مختار على حد سواء
ولا اثر لبعض منه في بعض البتة ووجه الاستدلال تحقق الماثلة بين هذا الزائد
والعالم كله اذ هذا الزائد اجرام متحيزة واعراض قائمة بها وسائر العالم كذلك
والمثلان يجب استواءهما فيما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب الحدوث لذلك
الزائد قطعاً فكذلك يجب لسائر العالم الماثلته اياه اذ لو اختلف العالم بان يكون
بعضه قديماً وبعضه حادثاً لكان مختلفاً فيما يجب وبيان الملازمة ان القدم
لا يكون الا واجباً للقديم وبرهانه ما يأتي من كون القدم لو كان جائزاً للقديم
لجاز عليه سبق القدم فيحتاج الى مخصص يخصه بالوجود بدلاً عن العدم
المجوز وهو تقيض القدم المفروض فيلزم ان يكون قديماً غير قديم وهو تهافت
وهذا معنى قولي والقدم لا يكون الا واجباً للقديم لما ياتي فهو معترض بين
الشرط وجوابه لبيان تلازمهما (قوله) لما يلزم عليه من اجتماع متنافيين هذا بيان
لبطلان التالي وهو جواب الشرط اي يلزم على اختصاص احد المثلين بحكم واجب
ان يكون مثلاً غير مثل يعني لان التماثل يقتضي استواء المثلين في جميع صفات

النفس اي الصفات التي ليس لها وجود زائد على الذات واختصاص احدها بحكم واجب وهو لا يكون الا صفة نفسية او لازماً لها يوجب انفراد احدها عن مثله بصفة نفسية فلا يشتركان في جميع صفات النفس فلا يكون اذن مثلاً له كيف وقد تحقق انه مثل له فقد لزم ان يكون مثلاً غير مثل وهو تهافت (قوله) اصله وفرعه يعني بالاصل ما ينشأ عنه غيره بحسب مجرى العادة من غير تأثير له اصلاً وبالفرع الغير الناشئ كالماء للنبات ونحو ذلك (قوله) وأن الجميع مفتقر الى فاعل مختار يعني لان الطبيعة والعلة لا يختصان مثلاً عن مثل والعالم كله متماثل ومع ذلك قد اختص كل جزء منه بمالم ثبت للمائة وقد سبق تقرير ذلك في فاعل ذاتك والحال واحد ولهذا المعنى استغنى عن ذكر ذلك هنا وهو مندرج في التشبيه بقوله كافتقارك (قوله) وان جميعه عاجز يعني ومن هذا المعنى وجب ان يكون صانع العالم ليس شيئاً منه لوجوب عموم العجز لجميعه فلا يكون فاعله جرمًا ولا قائماً به والا لعجز كعجزه وسياً في ذلك مزيد بيان ان شا الله تعالى (قوله) وان من شيء الا يسبح بحمده يعني لما وجب الحدوث للعالم وهو كل ما سوى الله جل وعلا ووجب عجز جميعه عموماً عن التأثير في شيء أي شيء كان وكانت الدلالة على ذلك من جهة فطرته صار كل جزء من اجزائه وكل صفة من صفاته ينبيء بعظيم افتقاره الى مبدع له غاية الكمال ويثني على ذاته العلية وصفاته الكاملة بلسان الحال او بلسان المقال ويعترف بالعجز عن الادراك والشكر لمن تحيرت العقول في كنهه جلالة وتنزهه ان يكون له من جميع ما يتخيل مثال تبارك الله رب العالمين وقيل ان التسبيح في الآية على ظاهره في جميع الموجودات اذ لا يشترط في الحياة والعلم وغيرها من الصفات بنية مخصوصة عند اهل السنة فان قلت برهانكم السابق والا في بعده انما ينتج الحدوث لجميع الجواهر واعراضها

والمطلوب أعم من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله تعالى فلو قدر فيما سواه جل
وعلا ما ليس يجرم ولا قائم به لم ينهض فيه دليلكم قلت مذهب المتكلمين
انحصار العالم في الجواهر واعراضها ولم في ابطال الزائد طرق كلها ضعيفة من
اشهرها طريق التقسيم قالوا كل موجود اما ان يكون متحيزا أو غير متحيز وغير
المتحيز اما ان يقوم بمتحيز أولا فالمتحيز هو الجوهر والقائم به هو العرض وما ليس
بمتحيز ولا قائم بمتحيز هو الله جل وعلا وصفات ذاته فهذه القسمة وان كانت
دائرة بين النبي والاثبات ضعيفة لان ما انتهى اليه التقسيم وهو ما ليس بمتحيز
ولا قائم بمتحيز ليس نفس حقيقته جل وعلا ولا نفس حقيقة صفات ذاته فلتخصم
إلى منع تخصيصه بما فلا تفيد القسمة المطلوب والذي اختاره بعض محققى
المتأخرين في هذه المسألة الوقف في وجود هذا الزائد وهو الظاهر عندى .
فان قلت فهم يتفقون على هذا الرأي قدم الزائد اذا قدر وجوده . قلت مختارنا
فيه اللجأ الى السمع كان الله ولا شيء معه واجمع المسلمون على حدوث ما سوى الله
تعالى وحدث هذا الزائد لا يتوقف عليه السمع حتى يمنع الاستدلال به عليه
ومن المتكلمين من اثبت حدوثه بالفعل فقال هذا الزائد لا يصح ان يكون الها
لوجوب الوحداية له جل وعلا وسياقي دليله واذا لم يكن الها لم يتوقف على
وجوده وجود العالم فلا يجب وجوده اذ لا يلزم من عدمه محال فيكون ممكنا
وكل ممكن حادث فهذا الزائد حادث وهو المطلوب . قلت وهو ضعيف لانه
تمسك بعكس الدليل وهو لا يلزم عكسه وانما يلزم طرده وذلك ان توقف وجود
العالم على وجود فاعل له يقتضي وجوب وجوده لئلا يلزم التسلسل او الدور ولو
قدر جواز وجوده ولا يلزم من عدم توقف العالم على شيء عدم الوجوب لذلك
الشيء اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وقد كان جل وعلا واجب الوجود

لذاته قبل ان يوجد العالم وتوجد دلالة

(ص) وايضاً لو نظرت الى تغير صفات العالم قبولاً وحصولاً لذلك ذلك على حدوثها لما يأتي من استمالة تغير القديم وذلك حدوثها على حدوث موصوفها لاستمالة عروته عنها

(ش) هذا دليل آخر على حدوث العالم والفرق بينه وبين الاول ان المستدل في هذا لم يخص نظره ببعض العالم دون بعض بل نظر في جميعه نظراً واحداً وبوجه واحد وفي الاول نظر في بعضه وهو ذات الانسان حتى اذا حصل العلم بحدوثها ضرورة ودلته على وجود فاعل مختار ليس ذاته ولا جزءاً منها انعطف على سائر العالم فأثبت حدوثه بحدوثها لتحقق الماثلة بينهما وحقق ان صانعه لا يمكن ان يكون ذاته ولا شيئاً من العالم فنظر في جميع الامور من نفسه ومن جملة العالم لنفسه ولغيره وانصرف النظر كله الى من ليس كمثل شيء الغني عن كل شيء المفترق اليه جميع ما سواه جلّ وعلا وتقرير الدليل الذي اشار اليه ههنا ان نقول العالم كل صفاته حادثة وكل من صفاته حادثة فهو حادث فينتج العالم كله حادث اما كون صفات العالم حادثة فدليله انها متغيرة من وجود الى عدم ومن عدم الى وجود قبولاً وحصولاً وكل ما كان كذلك فهو حادث فينتج صفات العالم حادثة ودليل التغير المشاهدة في بعضها كالحركات والاصوات ونحوها فانها تشاهد طارئة بعد عدم ومعدومة بعد طروق والقبول فيها لا يشاهد فيه التغير كسكون الارض والالوان ونحو ذلك فان الارض يجوز ان تتحرك وينعدم سكونها كما جاز ذلك فيما ماثلها من متحرك الاجرام كالنجوم والالوان المخصوص مثلما يجوز ان ينعدم لونه ويتصف بغيره من الالوان كما اتصف به مماثله من الجواهر والجواهر كلها متاثلة فيستحيل ان يجوز في بعضها ما لا يجوز

في الآخر من حيث ذاته فاستبان ان صفات العالم كلها تتغير اما بالحصول او
 بالقبول وهذا من غير التفات الى دليل استحالة بقاء الاعراض اما اذا التفتنا
 اليه فصفات العالم حيثئذ كلها تتغير بالحصول لا بالقبول الى العدم والى الوجود
 تغيراً واجباً واما كون التغير يستلزم الحدوث فدليله ان التغير مطلقاً يستحيل
 على القديم لانه ان كان من عدم الى وجود كان وجوده طارئاً بعد عدم وهو عين
 الحدوث وقد فرض قديماً هذا خلف وان كان من وجود الى عدم كان وجوده
 جائزاً بدليل قبوله العدم وكل جائز لا يقع بنفسه فيلزم ان يكون وجوده وقع
 بمقتضى والفرض انه قديم هذا ايضاً خلف . فان قلت لعله جائز الوجود من
 حيث ذاته وقديم لعدم علته او طبيعته فلم يلزم من جوازه حدوثه . قلنا قد
 سبق البرهان ان العلة والطبيعة لا اثر لهما البتة في شيء من الكائنات ولهذا
 اعرضنا في الاصل عن هذا السؤال وجوابه وايضاً فتقدير عدم القديم مع وجود
 علته او طبيعته محال لما يلزم عليه من نفي المسبب مع وجود السبب فان قدر
 ان سببه انتفى ايضاً قلنا الكلام الى نفيه وتسلسل وان قدر ان النفي مع وجود
 الطبيعة لطرفان ضده كان محالاً لان الضدان طرأ قداماً عدم القديم لزم اجتماع
 الضدين وان طرأ بعد عدمه لزم عدم القديم لا لسبب وايضاً ففيه ترجيح
 المرجوح اذ منع القديم السابق وجوده لتحدد وجود هذا الضد اولى من منع
 الضد الطارئ لوجود القديم فنخرج بهذا البرهان صدق الصغرى وهي قولنا العالم
 كله صفاته حادثة واما دليل الكبرى وهي قولنا وكل من صفاته حادثة فهو
 حادث فهو ما اثرننا اليه في الاصل من استحالة عرو الموصوف عن صفاته وهذه
 الاستحالة معلومة في اكون العالم بالضرورة لانه لا يمكن ان يتقرر في العقل جرم
 ليس بمحرك ولا ساكن ولا مجتمع ولا مفترق وهي تكفي في الاستدلال بها على

حدوث فنقول العالم ملازم ضرورة للاكوان الحادثة وكل ملازم للاكوان الحادثة فهو حادث فالعالم حادث وان شئت فاستدل باستحالة عرو الاجرام عن الاكوان على استحالة عروها عما عداها من اجناس الاعراض وذلك ان قبول الموصوف بجميع صفاته تنسي لذاته لا يختلف فيها ولا يطرأ على الذات لئلا يلزم التسلسل في احتياج القبول الي قبول وهلم جرا فلو جاز العرو عن بعضها لجاز العرو عن جميعها لكن العرو عن جميعها باطل على الضرورة لما عرفت من استحالة عرو الاجرام عن الاكوان وعن الحوادث فيلزم ان لا يجوز عرو الاجرام عن غيرها واذا عرفت استحالة عرو الاجرام عن الحوادث لزم حدوثها ضرورة اذ لو كانت الاجرام موجودة في الازل وصفاتها لاجل حدوثها لا توجد الا فيما لا يزال للزوم عرو الاجرام عن جميع صفاتها وهو الذي فرغنا قبل من بيان استحالة هذا بيان ما يتعلق بالدليل الذي اشرنا اليه في الاصل واعلم انا اظننا فيه لفظ العالم واردنا به بعضه وهو الاجرام بدليل جملة موصوفاً بصفات وقوله لاستحالة عروه عنها الضمير في عروه يعود على الموصوف وفي عنها يعود الى الصفات ❁ تنبيه ❁ اعترض على الصغرى باننا لا نسلم ان لذوات العالم صفات زائدة على وجودها حتي يستدل بحدوثها على حدوث موصوفها سلمنا وجودها لكن لا نسلم انها حادثة قولكم انها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس ممنوع لانا نقول لا خدم لها اصلا بل هي دائمة الوجود اما في موصوفها لكن تارة تكن فيه بظهور حكم ضدها وتارة تظهر بانتفائه واما مع الانتقال من محل الى محل او من قيام بنفسها الى قيام بغير او بالعكس والجواب عن الاول ان كل عاقل يحس ان في ذاته معاني زائدة عليها كالعلم واصداده والصوت ونحو ذلك ولهذا قال بعض اذ كياه المتأخرين في جواب من منع وجود الاعراض تراكم لنا وقولكم لا نسلم

وجود الاعراض اما ان نقولوا ان هذا النزاع منكم لنا موجود او معدوم فان قلتم
لا وجود له خرجتم عن طور العقلاء وسقطت عنا وظيفة جوابكم من وجهين
أحدهما انكم في مداد من لا عقل له لان من لا عقل له هو الذي يقول كلاماً
ثم يردفه على الفور بقوله ما قلت شيئاً ومن لا عقل له لا يحتاج الى جوابه وثانيهما
اقراركم بأنكم لم تنازعونا ولا خالفتمونا فقد كفيتمونا مؤنة جوابكم وان سلمتم أن
نزاعكم لنا وجد منكم فلا شك ان ذلك النزاع امر زائد على الذات وهو الذي
نعني بالعرض فقد سلمتم وجود العرض فان قالوا نحن ممن يقول بالحال والواسطة
بين الوجود والعدم ففسلم ان الاجرام صفات زائدة عليها ولا يلزم من زيادتها
وجودها لاحتمال ان تكون واسطة بين الوجود والعدم سلمنا ثبوت الواسطة فيلزم ان الاجرام
بمحال وانه لا واسطة بين الوجود والعدم سلمنا ثبوت الواسطة فيلزم ان الاجرام
تلازم صفات ثابتة وجب لها الحدوث فيلزم حدوثها ضرورة فقد تم البرهان على
حدوث العالم على اكل وجه بمجرد ثبوت هذه الصفات وان لم ينته الى درجة
الوجود فالقدح بعدم وجودها مع تسليم ثبوتها لا يضر شيئاً في دليل الحدوث
ايضاً وانما يضر بالدليل الاصرار على عدمها وهو باطل على الضرورة وقد اطال
المتكلمون معهم في الاستدلال على وجودها من غير حاجة اليه اصلاً والجواب
عن الثاني وهو ادعاء الكمون والظهور انه يؤدي الى اجتماع الضدين في المحل
الواحد لان الجوهر اذا تحرك والسكون كامن فيه زمن حركته اجتماع الضدان
فيه ضرورة وايضاً فالكمون والظهور اللذان قلما بالعرض ويتعاقبان عليه ان كان
ينعدم احدهما عند وجود الآخر فقد نقضوا اصلهم في كون الاعراض ولزمهم
ما فروا منه وهو ملازمة الجواهر للحوادث وان قالوا بكمونها او ظهورها ايضاً لزم
التسلسل والجواب عن الثالث وهو انتقال الاعراض من محل الى محل وعن الرابع

وهو انتقالها من قيام بنفسها الى قيام بحل وبالعكس ان كلا من الامر ين يؤدي الى قلب حقيقة العرض فان الحركة مثلا حقيقتها انتقال جوهر من حيز الى حيز فلو قامت هي بنفسها او انتقلت هي لزم قلب هذه الحقيقة وايضاً لو انتقلت لزم قيام انتقال بها وذلك الانتقال ينتقل ايضاً فيقوم به انتقال وذلك يؤدي الى التسلسل وقيام المعنى بالمعنى

(ص) وتقديرها حوادث لا أول لها يؤدي الى فراغ ما لا نهاية له عدداً قبل ما وجد منها الآن لكن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه ففراغ ما لا نهاية له من عدد الحوادث محال فما توقف الآن عليه من وجود الحوادث يجب ان يكون محالاً فيلزم ان تكون عدماً مع تحقق وجودها

(ش) اعلم ان الملل كلها اجتمعت على حدوث ما سوى الله جل وعلا حتى اليهود والنصارى وحتى المجوس ولم يخالف في ذلك الا شرذمة من الفلاسفة وتبعهم على ذلك بعض من ينسب نفسه للإسلام وليس له فيه نصيب والاشتغال بتفصيل مذاهبهم في ذلك يطول والحاصل منه ان قدمائهم اثبتوا قدماء خمسة واجب الوجود وسموه عقلاً ثم نفساً وهيلاً ودهراً وخلاً وصار جماعة من متأخريهم الى ان العالم العلوي قديم بذاته وصفاته الا الحركات فانها حادثة باشخاصها قديمة بانواعها فلا حركة الا قبلها حركة لا الى اول واما العالم السفلي وهو عالم الكون والفساد وهو ما تحت مقعر فلك القمر فقالوا ان هيولاه قديمة وكل ما فيه من الصور والاعراض حادثة باشخاصها قديمة بانواعها فلا ولد الا قبله والد ولا بيضة الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة ولا زرع الا من بزر وتوقف جالينوس في قدم ما ادعوا قدمه ومذاهبهم زكية جداً لا يرضى بمقاتلتهم مؤمن بل ولا مطلق عاقل الا من سلب عقله وإيمانه فانه

لاحول ولا قوة الا بالله فاذا عرفت هذا فقولنا وتقديرها حوادث لامبدا لها اي
تقدير صفات العالم اعتراض من الفلاسفة على كبرى الدليل الذي استدللنا به
على حدوث العالم وهي قولنا وكل من صفاته حادثة فهو حادث ووجه الاعتراض
انهم قالوا لا نسلم ان من صفاته حادثة فهو حادث قولكم لانه لا يعري عنها
مسلم وقولكم فيكون حادثا مثلها ممنوع لان ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث التي
لازمت الاجرام لها مبدءا يفتتح به عددها ونحن نقول لا مفتتح لتلك الحوادث
بل ما من حادث الا وقبله حادث لا الى اول فلم يلزم من قدم الاجرام على
هذا التقدير عروها عن الحوادث اللازمة لها لان نوعها الذي لا تنفك عنه
الاجرام قديم والجواب من اوجه الاول انه يلزم على وجود حوادث لا اول لها
ان يكون دخل في الوجود وفرع من حركات الافلاك واشخاص الحيوان ونحوها
على الترتيب واحدا بعد واحد عدد لا نهاية له والجمع بين الفراغ وعدم النهاية
جمع بين متناقضين فيكون محالا على الضرورة ويلزم عليه ان يكون وجودنا
ووجود سائر الحوادث الان محالا لتوقفه على المحال وهو فراغ ما لا نهاية له
والى هذا الجواب اشرنا في العقيدة بقولنا يؤدي الى الخ ومن في قولنا من
وجود الحوادث لبيان ما الموصولة قبلها والضمير في عليه يعود على فراغ ما لا
نهاية له اي فما توقف على فراغ ما لا نهاية له التي انتضت استحالة يجب ان
يكون محالا لان ما توقف على المحال محال ضرورة ان المتوقف لا يوجد بدون
المتوقف عليه والمتوقف في قضيتنا هو وجود الحوادث الآن واسم يكون في قوله
ويلزم ان يكون عدما يعود على الحوادث الموجودة الآن وقد اردت المصلحة على
ما منعناه من حوادث لا اول لها سواء لا فقالوا ما الزمتمونا من استحالة وجود
حوادث لا نهاية لها يلزمكم مثله في نعيم الجنة اذ قد قلتم ان حوادث نعيمها

وتجددات افراحها وسرورها لا نهاية له وجوابه أن يقال لهم ليستم بالنظر مشترك وهو لفظ حوادث لا نهاية لها فانها تطلق على وجهين بمعنى لا نهاية لها بحسب المبدأ أي، حوادث لا أول لها وبمعنى لا نهاية لها بحسب الاخر أي حوادث لا آخر لها والذي قلتم به ورددناه الاول وفيه وجدت ادلة الاستحالة من الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين وغير ذلك وانعدم فيه دليل الجواز وأما ما قلناه في نعيم الجنة من الحوادث فهو من القسم الثاني أي الحوادث التي فيها لا آخر لها بمعنى انها لا تنقطع أبداً حتى لا يتجدد بعدها شيء وأما كل ما وجدنا منها في الماضي الى زمن الحال فهو متناه له مبدأً ومنتهى فلم يلزم فيه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين ولا غيره من أنواع الاستحالة كما لزم فيما ادعيتم وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ومن حقيقته أن يكون له أول فقد ظهر انتفاء ادلة الاستحالة فيما ادعيناه من ثبوت حوادث لا آخر لها وأما دليل جوازه فما نقرر وسيأتي برهانه من وجوب العموم في تعلق قدرته جل وعلا وارادته بكل ممكن وكذا سائر صفاته فيما يتعلق به فلو وجب ان يكون للحوادث آخر للزم عجز القدرة والارادة عن امثال ما وقع وهي ممكنة ضرورة وأما حوادث لا أول لها فهي من المحال الذي ليس متعلقاً للقدرة والارادة وقد ضرب اثنتا لما ادعوه من حوادث لا أول لها ولما ادعيناه من حوادث لا آخر لها مثالين يستبين بهما أمر الاستحالة فيما ادعوه وامر الجواز فيما ادعيناه فمثلا الاول يلتزم قال لا اعطى فلاناً في اليوم الفلاني درهما حتي اعطيه درهما قبله ولا اعطيه درهما قبله حتي اعطيه درهما قبله وهكذا الى الاول فمن المعلوم ضرورة أن اعطاء الدرهم الموعود به في اليوم الفلاني محال لتوقفه على محال وهو فراغ ما لا نهاية له بالاعطاء شيئاً بعد شيء ولا ريب ان ما ادعوه من حوادث لا أول لها مطابق

لهذا المثال فان اعطاء الفاعل للفعل مثلاً الحركة في زماننا هذا وفي غيره من
الازمان الماضية متوقف على اعطائه قبله من الحركات شيئاً بعد شيء مما لا نهاية
له فالحركة للفعل في الزمان المعين نظير الدرهم الموعود به في الزمن المخصوص
والحركات التي لا تنتهي قبلها نظير الدراهم التي لا تنتهي قبل ذلك الدرهم فيكون
وجود الحركة للفعل في هذا الزمان مثلاً مستحيلة كما استحالة وجود الدرهم الموعود
به في الزمان المعين للشخص وكذا يلزم أن يكون وجودنا في هذا الزمان ووجود
سائر الحيوانات والزرع مستحيلاً لتوقفنا على وجود آباء قبلنا لا نهاية لهم وتوقف
الزروع على بذور قبلها لا نهاية لها ولا خبر في فضيحتهم كالعيان ومثال ما
ادعيناه نحن في نعيم الجنة كما لو قال الملتزم لا اعطي فلاناً درهماً في زمن الا
واعطيه درهماً بعده وهكذا لا الى آخر فهذا لا ريب لعاقل في جوازه اذ حاصله
التزام الملتزم عدم قطع العطاء بعد ابتدائه فاذا كان ممن لا يرض لمثله خلف
في وعده ولا موت لذاته ولا عجز يمنع نفوذ قدرته وارادته فانا نقطع بوقوع ذلك
منه أبداً ونؤمن به وليس ذلك الا الله مولانا جل وعلا فهذا المثال لا تخفى
مطابقته لما ادعيناه في نعيم الجنة للمؤمنين ولا لما ندعيه في عذاب جهنم
للفلاسفة القائلين بقدم العالم واضرابهم من الطبيعيين وسائر انكافرين نسأله
سبحانه ان يجعلنا في الدنيا والاخرة من حزبه المخفيين الذين لا خوف عليهم ولا
هم يميزون آمين. يارب العالمين

(ص) وايضاً يلزم على وجود حوادث لا أول لها ان يقارن الوجود الازلي
عدمه

(ش) هذا وجه ثان لا يبطال حوادث لا أول لها ونقريه ان نقول لو كانت
الحوادث لا أول لها لزم اجتماع الوجود الازلي مع عدمه ويان الملازمة ان كل

حادث من تلك الحوادث مسبق بعدم لا أول له وتلك العدمات كلها مجتمعة في الازل اذ لا ترتيب فيها وجنس الحوادث ازلي ايضاً لانها لا اول لها وذلك الجنس لا يتحقق وجوده الا في حادث من افراده فيلزم أن يكون ذلك الحادث أزلياً لكن عدمه السابق عليه أيضاً أزلي لما سبق ان عدم كل حادث أزلي فقد لزم مقارنة وجود الشيء لعدمه لانها أزليان معا واجتماع وجود الشيء مع عدمه محال على الضرورة وفيه أيضاً مصاحبة السابق وهو العدم للمسبق وهو الوجود الحادث وفيه الجمع بين متناقضين وهو الحدوث والازلية فان قالوا لا نسلم ان العدم يصاحبه شيء من الحوادث بل العدم قبل جميعها لزم ان يكون لجميع الحوادث أول وهم يقولون لا اول لها هذا خلف وتهافت في القول ويلزمهم وجود سابق ومسبق في الازل وذلك لا يعقل

(ص) وان يستحيل عند تطبيق ما فرغ منها بدون زيادة على نفسه مع زيادة ما علم بين العددين من وجوب المساواة او تقيضها

(ش) هذا طريق ثالث لا بطلان حوادث لا أول لها ويسمى هذا البرهان برهان القطع والتطبيق وتقريره ان نقول لو وجدت حوادث لا أول لها لزم ان يوجد عدنان متغايران وليس احدهما اكثر من الآخر ولا مساوياً له والثالث باطل على الضرورة لما علم من وجوب احدي النسبتين بين كل عددين فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها باطلاً ويان الملازمة اننا لو نظرنا عدد الحوادث من الطوفان مثلاً الى الازل مع عددها من الآن مثلاً الى الازل لكان عددين متغايرين على الضرورة ويستحيل بينهما المساواة لتحقيق الزيادة في احدهما والشيء دون زيادة لا يكون مساوياً لنفسه بعد زيادة ويستحيل ايضاً ان يكون احدهما اكثر من الآخر لعدم تنافي افراد كل واحد منهما فلا يفرغ احدهما بالعد قبل

الآخر وحقيقة الأقل ما يصير عند العد فانياً قبل الآخر والاكثر ما يقابله ونحن لو فرضنا الآن شخصين احدهما بعد الحوادث من الطوفان الى الازل والآخر بعدها من الآن الى الازل لا مستحال على مذهبه ان يفني احد العددين بالعد قبل الآخر فيمتنع ان يكون احدهما اكثر من الآخر فقد اتضح لك انه يلزم على وجود حوادث لا اول لها ان يوجد عدداً ليس بينها مساواة ولا مفاضلة قعولي وان يستحيل معطوف على ان يقارن الذي هو فاعل يلزم والضمير المجرور في منها يعود على الحوادث وبدون زيادة حال من فاعل فرغ وقوله على نفسه يتعلق بتطبيق والتطبيق جعل شيء على شيء والمراد هنا نظراً لعدد العددين مع الآخر وما الموصولة في، قولي ما علم فاعل يستحيل والمطبق من الحوادث نظيره في مثالنا ما فرضناه من عدد الحوادث من زمن الطوفان الى الازل والمطبق عليه ما فرضناه من عدد الحوادث من الآن الى الازل وهو في الحقيقة عين المطبق لكن بعد زيادة حوادث عليه وهو ما من الطوفان الى الآن ولاجل قطعنا في هذا البرهان المطبق عن زيادة حوادث لينظره مع نفسه بعد زيادتها سمي برهان القطع والتطبيق

(ص) وان يصح في كل حادث ثبوت حكم بفراغ ما لا نهاية له قبله وهكذا الى اول في الاحكام ومن لازمها سبق محكوم عليه بالفراغ فيلزم ان يسبق ازلي ازلياً وان اجيب بالنهاية في الاحكام لزم ان ما يتناهي لا يتناهي بزيادة واحد (ش) هذا طريق رابع ايضاً لارد على الفلاسفة وتقريره ان نقول لو وجدت حوادث لا اول لها لزم ان يصح عند كل حادث وجود حكم بفراغ ما لا نهاية له والملازمة ظاهرة لان صحة الحكم تتبع صحة المحكوم به والمحكوم به وهو فراغ ما لا نهاية له قبل كل حادث صحيح على اصلهم فوجود الحكم بذلك عند كل

حادث صحيح ضرورة لكن هذا الحكم مستحيل لما نذكره الآن من البرهان على ذلك فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها مستحيلاً لوجوب استحالة الملزوم عند استحالة لازمه فالحوادث اذن كلها لها اول ولا وجود لجنسها ولا للشيء منها في الازل وهو المطلوب وبيان استحالة وجود ذلك الحكم انه لو وجد لم يخل اما ان يكون له اول او لا والتالي باطل بقسميه فالملزوم وهو وجود الحكم باطل ايضاً والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فاما يتبين بطلان كل واحد من قسميه فنقول اما كون الحكم لا اول له فباطل لان من ضرورة هذا الحكم ان يسبق كل فرد من افراد حوادث يحكم عليها بالانقضاء فيلزم ان يسبق جنس المحكوم عليه وهو ازلي جنس الحكم وهو ازلي ايضاً وسبق الازلي على الازلي محال على الضرورة واما كون الحكم له اول فباطل ايضاً لانه يلزم عليه ان يوجد عدد متناه في نفسه لكن زدناً عليه واحداً فصار الجميع غير متناه وبطلان هذا اللازم ظاهر لان زيادة الواحد على عدد ما زيادة شيء متناه والقرض ان المزيد عليه متناه ايضاً فيكون مجموعها متناهياً ضرورة فالحكم بأن المجموع غير متناه واضح البطلان واما بيان لزوم هذا الحال على تقدير انتهاء الحكم فلتقرض مثالا على اصلهم يتضح فيه ذلك وذلك ان نفرض في حركة الفلك مثلاً وجود حكم في يومنا هذا بانقضاء ما لا نهاية له من الحركات قبله ثم كذلك حكم آخر في الحركة التي تلي حركة يومنا هذا قبله ثم هكذا ما توالى الاحكام فان فرض توالها ابداً بحيث لا اول لها وقد عرفت ان الحركات المحكوم عليها بالانقضاء ساقطة ابداً على الزمان الذي يوجد فيه الحكم عليها فهو القسم الاول من قسيمي التالي الذي بينا انه يلزم عليه سبق ازلي وهو جنس الحوادث المحكوم عليها على ازلي وهو جنس الحكم عليها بالانقضاء وان فرض ان الاحكام انقطعت بحيث كان

لها اول فهو القسم الثاني من قسمي التالي الذي قصدنا الآن بيان بطلانه
فلنفرض ان تلك الاحكام توات على الوجه السابق الى تمام الف حركة مثلاً
حكم عندها انه فرغ قبلها من حركات الفلك ما لا نهاية له ثم انقطع الحكم
بحيث لم يحكم عند الواحد والف بانه فرغ قبلها ما لا نهاية من الحركات فيلزم
على هذا ان يكون ما قبل الواحد والف من حركات الفلك عدداً متناهياً اذ لو
كان غير متناه لما انقطع الحكم عليه بذلك كما لم ينقطع فيما دونه لكن قد حكم
عليه عند تمام الالف مجموعاً الى الحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها بعدم
النهاية اذ الفرض ان اول الاحكام الحكم الذي وجد عند تمام الالف ولا حكم
قبله فتمحض ان عدم النهاية المحكوم به على مجموع الحركات التي قبل الالف انما
جاء من الزيادة فيها للحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها بل وعدم النهاية
للحركات في سائر الاحكام نقول ان سببه زيادة هذه الحركة الواحدة فيها لان
ما قبل هذه الحركة متناه والا لو وجد الحكم عليه بعدم النهاية والفرض وجوب
انقطاعه وما بعدها متناه ايضاً اذ اعلاه الف حركة ولا ريب انها متناهية فاذن
لا سبب لعدم النهاية في جميع الاحكام الا زيادة تلك الحركة الواحدة فقد لزم
ان ما يتناهي وهو ما قبل تلك الحركة الواحدة وما بعدها من الحركات صار
لا يتناهي بسبب زيادة حركة واحدة فيه وهي الحركة التي تلي الالف قبلها
وان شئت فاقصر على ذكر ما قبل هذه الحركة فانه يتناهي وقد صار لا يتناهي
عند زيادة تلك الحركة عليه وهو اقرب واظهر والله اعلم ولا يخفى عليك اجراء
مثل هذا في سائر ما قالوا به من حوادث لا اول لها وبعد هذا البيان لا يبقى
عليك اشكال في لفظ العقيدة وبالله التوفيق ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم

(ص) فصل ثم نقول يجب ان يكون هذا الصانع لذاتك ولسائر العالم قديماً اي غير مسبوق بعدم واللافتقر الي محدث وذلك يؤدي الى التسلسل ان كان محدثه ليس اثرأ له اوالى الدور ان كان والتسلسل والدور محالان لما في الاول من فراغ ما لا نهاية له بالعدد وفي الثاني من كون الشيء الواحد سابقاً على نفسه مسبقاً بها

(ش) اعلم ان القدم يطلق في مقتضى اللسان بازاء معينين يطلق على ما توالى على وجوده الازمنة وكرر عليه الجديدان الليل والنهار ومنه قوله تعالى كالرجون القديم وبهذا الاعتبار يقال اساس قديم وبناء قديم وهذا الاعتبار مستحيل في حقه جل وعلا اذ وجوده تعالى ليس وجوداً زمانياً ولا نسبة للزمان الى وجوده البتة اذ هو من صفات المحدث فيكون حادثاً ضرورة فان الزمان اما عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد اي حادث لحادث كمقارنة السفر لطولع الشمس مثلاً فتبوتة فرع وجود حادثين مقترني الوجود لانه نسبة بينهما والنسبة يتأخر وجودها عن وجود المنتسبين ولا متجدد في الازل فلا زمان والتجدد لوجوده جل وعلا وصفات ذاته العلية محال فنسبة الزمان اليه تعالى محال على الاطلاق في الازل وفيما لا يزال واما عبارة عن حركات الافلاك وما يرجع اليها من الساعات واجزائها وتعاقب الليل والنهار اذ الليل عبارة عن مغيب الشمس تحت الافق والنهار عبارة عن ظهورها فوق الافق وذلك في الحقيقة عبارة عن سير الفلك الاعظم معدل الليل والنهار بها تحت الافق او فوقه على ما تزعم الفلاسفة والساعة عبارة عن سيز معدل النهار خمس عشرة درجة اي خمسة عشر قسماً من ثلاثمائة وستين قسماً متساوية فسموا الفلك بها اصطلاحاً والزمان بهذا المعنى هو الوجود كثيراً في تعاريف اهل العادات ولا شك في القدم الزمان

بهذا المعنى ايضاً في الازل اذ لا فلاك فيه ولا حركة لما عرفت من بركات
حدوث كل ما سوى الله جل وعلا ويستحيل ان يمر عليه جل وعلا الزمان بهذا
المعنى لانه انما يمر على الافلاك وما احاطت به مما سجن في جوفها حتى تمر عليه
الازمنة من الساعات والليل والنهار وفصول السنة واشهرها بحسب تحرك
الافلاك فوقه وتحتته وظهور الشمس وارتفاعها فوق الافق وغيبتها وانخفاضها تحت
الافق لتنفيد بذلك اعراضه المتجددة من يقظة ونوم وصحة وسقم وحياة وموت
ونحو ذلك وتنفيد معاشيه المقدرة خريقاً وصيفاً وريعاً وشتاءً بتدبير من ليس
كثله شيء لا اله الا هو رب كل شيء تبارك وتعالى وتنزه عن ان يحيط به
الامكنة او يتجدد او يتغير له صفة كيف يتصور ان يكون له مع شيء من العالم
اتصال او انفصال فقد اتضح لك ان الزمان على كلا الاعتبارين انما هو من
صفات الحوادث ولا يتقيد به الا ما هو حادث فالقدم اذاً باعتباره خاص
بالحوادث وقد يطلق القدم على ما لا اوّل لوجوده ابي وجوده اذ لم يسبقه
عدم واقدم باعتباره هذا المعنى الثاني هو الثابت له جل وعلا والدليل على وجوبه
له جل وعلا انه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً اذ لا واسطة بينهما في حق كل
موجود لكن كونه حادثاً محال لانه يوجب افتقاره الى محدث لما عرفت من
وجوب افتقار كل حادث الى محدث ثم تنقل الكلام الى محدثه فيكون حادثاً
كالاول فيفتقر ايضاً الى محدث فان كان محدثه الاول الذي كان اثره له لزم في
الغير ما لزم فيه وتسلسل والتسلسل محال لما عرفت من استحالة حوادث لا اوّل
لها والخصوم القائلون بذلك سلموا ان التسلسل في الاسباب والمسببات مستحيل
قان قيل اذا قلتم بقديم لا اوّل له ففيه اثبات اوقات متعاقبة لا اوّل لها لان
الموجود لا يعقل الا في وقت وثبوت اوقات لا اوّل لها ممنوع لما قررتم في

حوادث لا أول لها فقد فررت من التسلسل ووقعت فيه فالجواب منع الملازمة لما
عرفت ان حقيقة الوقت والزمان لا وجود لهما قبل وجود العالم فقوله ان
الموجود لا يعقل الا في وقت باطل والى ابطال التسلسل اشرت بقولي في العقيدة
لما في الاول اعني التسلسل من فراغ ما لا نهاية له اعني وقد مر بيان استحالة
والباء في قوله بالعدد بمعنى في اي ما لا نهاية له في عدده واما ابطال الدور فاليه
اشرت بقولي في العقيدة وفي الثاني يعني الدور من كون الشيء الواحد سابقاً على
نفسه مسبقاً بها اما لزوم مبعيته على نفسه فلان صانعه اثر له فيجب ان يتقدم
على صانعه لوجوب سبق المؤثر على الاثر لكنه هو ايضاً اثر لصانعه فيجب ان
يتقدم ايضاً صانعه عليه لتعين ما ذكر فلزم ان يتقدم على نفسه بمرتبتين لانه
مقدم على صانعه المقدم على نفسه والمقدم على المقدم على الشيء مقدم على ذلك
الشيء ضرورة وكذلك ايضاً يجب ان يتأخر عن نفسه بمرتبتين وهو الذي عنيت
بقولي مسبقاً بها وذلك لانه اثر لصانعه فيتأخر عنه وصانعه اثر له فيتأخر عنه
والمؤخر عن المؤخر عن الشيء ومؤخر عن ذلك الشيء ضرورة وبالجملة فاللازم
في الدور ان يتقدم حصول الشيء على نفسه بمرتبتين وان يتأخر حصوله عن
حصول نفسه بمرتبتين والقدم والتأخر على ما ذكر متلازمان ولظهور برهان
قدم الصانع وانتفاء الشبهة فيه لم يقل احد من العقلاء بحدوث صانع العالم
(قوله) في تفسير القديم اي غير مسبق بعدم تنبيه منه على ان المختار في القدم
انه صفة سلبية وقد اختاره المحققون من المتأخرين وقيل هو صفة نفسية اسي
ليس بزائد على الذات ومرجهه الى الوجود المستمر ازلاً ورد بانه لو كان نفسياً
للوجود لما عرى عنه كيف والجوهر في اول ازمته وجوده لا يتصف بالقدم وانما
يطرأ عليه بعد ذلك اذا توالى على وجوده الازمنة والصفة النفسية لا تكون

طارئة وقيل هو صفة معنى اي صفة وجودية زائدة على الذات كالعالم والقدرة ونحوهما من صفات المعاني ورد بانه يلزم ان يكون هذا انقدم الموجود في حقه تعالى قديماً لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث ولانه لا يعقل وجود في الازل عارياً عن وصف القدم ويجب ان يكون بقدم موجود زائد على ذلك القدم قائم به والا لزم نقض الدليل ثم تنقل الكلام الى قدم القدم فيلزم فيه مثل ما لزم في الاول ثم كذلك ويلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وهذه الاقوال الثلاثة مقررة ايضاً في صفة البقاء قيل هو نفسي اي عبارة عن الوجود المستمر فيما لا يزال وقيل صفة معنى اي موجود زائد على وجود الذات كالعالم ونحوه وقيل صفة سلب اي عبارة عن نفي العدم اللاحق بعد الوجود وهو التحقيق ايضاً والاعتراض على الاولين هنا كالاعتراض عليهما في صفة القدم سواء بسواء **فائدة** حقيقة الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما برتبتين او براتب وحقيقة التسلسل هو ترتيب امور غير متناهية ووجه استحالتها قد تقدم

(ص) فصل ثم نقول ويجب ان يكون باقياً اي لا يلحق وجوده عدم والا لكانت ذاته تقبلها فيحتاج في ترجيح وجوده الى مخصص فيكون حادثاً كيف وقد مرّ بالبرهان آنفاً وجوب قدمه ومن هنا تعلم ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه

(ش) قد بينا قبل ان المختار في البقاء انه عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود والدليل على وجوب هذه الصفة له جلّ وعلا انه لو قدر لحقوق العدم له تعالى عن ذلك علواً كبيراً لكانت ذاته العلية تقبل الوجود والعدم لفرض اتصافه بهما ولا تتصف ذاته بصفة حتى تقبلها لكن قبوله جلّ وعلا للعدم محال اذ لو قبله لكان هو والوجود بالنسبة الى ذاته سيات اذ القبول للذات نفسي لا يختلف

فيلزم افتقار وجوده الى موجد يرجعه على العدم الجائز فيكون حادثاً كيف وقد
 ثبت بالبرهان القطعي وجوب قدمه فبان لك بهذا البرهان ان وجوب التقدم
 يستلزم ابداً وجوب البقاء وان تجوز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق
 نخرج لك بهذا البرهان قاعدة كلية وهي ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه لان
 التقدم لا يكون ابداً الا واجباً للتقديم وهذا البرهان الذي ذكرنا لوجوب البقاء
 مختصر وهو مع اختصاره قطعي لا شبهة في شيء من مقدماته والدليل المشهور
 بين المتكلمين فيه طول وتقسيم لم يجمع على بطلان جميع اقسامه وذلك انهم
 يقولون لو طرأ العدم على التقديم لوجب ان يكون له مقتض اذ طرأ امر نفسه
 بغير مقتض لا سيما ان كان مرجوحاً كهذا محال ضرورة والمقتضي اما بالاخيار
 او لا والمقتضي المختار لا يفعل العدم اذ ليس بفعل وغير المختار اما عدم شرط
 او طريان ضد باطل ان يكون عدم شرط لان ذلك الشرط ان كان قديماً نقلنا
 الكلام الى عدمه ولزم التسلسل وان كان حادثاً لزم وجود التقديم في الازل بدون
 شرطه وهو محال وباطل ان يكون طريان ضد لانه ان طرأ قبل انعدام التقديم
 لزم اجتماع الضدين وان طرأ بعد انعدامه فقد انعدم التقديم بغير مقتض لاستحالة
 تأخر المقتضي عن اثره وايضاً يلزم في الضد ترجيح المرجوح ولا اقل من
 التساوي اذ دفع مبتداً التقديم السابق وجوده لطريان ضد اولى من العكس
 وايضاً فالضد ان قام بالتقديم لزم اجتماع الضدين والا بطل اقتضاؤه لعدم
 الاختصاص واعلم ان بطل هذا البرهان استدلالاً السنة رضي الله تعالى عنهم
 على استحالة بقاء الاعراض قالوا بل بنفس وجودها تنعدم فلا بقاء لها اصلاً
 وسواء ما شوهد فيه ذلك كالحركات والاصوات اولاً كالالوان والاعتقادات
 قالوا لانها لو بقيت لاستحالة عدمها لما ذكر في التقسيم فالزموا مثل ذلك في

الجواهر مع انها تبقى ويصح عدمها فأجابوا بان شرط بقائها امدادها بالاعراض
فاذا اراد الله اعدامها قطع عنها خلق الاعراض ومذهب القاضى ان الاعدام
يصح أن يكون متعلقا للقدرة وألزم صحة اضافة العدم السابق الى المؤثر فان
معقول العدم لا يختلف وفرق بان السابق مستمر والمستمر يستغنى عن المرجح
واللاحق طارئ ومقتضاه ترجيح طرف الممكن وترجيح طرف الممكن لا يستغنى
عن المؤثر فلاجل هذا تردّد في بقاء الاعراض وجزم الفخر في العالم بصحة بقائها
وقدماء الاشعية لما اعتقدوا ان الباقي باق بقاء وان الجواهر انما صح بقاؤها
لقيام البقاء بها قالوا لو بقيت الاعراض لزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال وقد تقدم
ان التحقيق في البقاء خلافه

(ص) ومن هنا ايضا تعلم وجوب تنزهه تعالى ان يكون جرميا او قائما به
او محاذيا له او في جهة له او مرتسما في خياله لان ذلك كله يوجب مماثلته للحوادث
فيجب له ما وجب لها وذلك يقدح في وجوب قدمه وبقائه بل وفي كل وصف
من اوصاف الوهية

(ش) يعني انك اذا علمت وجوب وجوده جل وعلا وانه لا يقبل العدم
السابق لوجوب قدمه ولا العدم اللاحق لوجوب بقائه علمت استحالة هذه الامور
كلها في حقه تعالى لاستلزامها مماثلته لما قام البرهان على وجوب حدوثه وهو
الجواهر والاعراض فقلوه ومن هنا اشارة الى وجوب قدمه وبقائه وقوله جرميا
اي مقدارا يشغل فراغا فيتناول الجوهر الفرد والمركب منه وهو الجسم وذلك
لان الجرم ملازم للحركة او السكون لان التحيز صفة نفسية له فان بقي في حيزه
فهو ساكن وان انتقل عنه فهو متحرك والحركة والسكون حادثان وقد سبق
برهانه واخصر شيئا في ذلك ان نقول الحركة لا تكون ازلية لعدم امكان بقائها

ولازوميتها سبق السكون في الحيز المنتقل عنه والازلي لا يكون مسبوقاً بغيره والازلي ايضا يلزم بقاؤه واما السكون ايضا فلا يكون ازلياً والا لاستحال عدمه فيستحيل ان يتحرك الجرم دائماً والعقل والمشاهدة يكذبانه فنقول على هذا في نظم الدليل على حدوث الاجرام لو وجد جرم في الازل لم يخل اما ان يكون متحركاً او ساكناً لكن الثاني باطل بقسميه فالقدم مثله وبالجملة فالحركة والسكون لا يكونان الا حادثين ضرورة فمالا زمهما وهو الجرم يجب حدوثه ويتعالى من وجب له القدم والبقاء ان يكون حادثاً وايضاً فلو كان جرماً لجاز ان يكون اكبر مما هو عليه او اصغر لاستحالة وجود جرم لا نهاية له فيحتاج الى مخصص ينخصه بما هو عليه من المقدار دون غيره من المقادير الجائزة فيكون حادثاً وهو محال وايضاً فلو كان جسماً مركباً من جزأين فاكثر للزم ان يقوم بكل جزء منه صفة العلم والقدرة والحياة ومساير صفات الاله لا استحالة وجود قديم غير الله ولئلا يلزم الافتقار الى المخصص في ترجيح بعض الاجزاء بقيام الصفات بها دون بعض لكن قيام الصفات بكل جزء محال لانه يوجب تعدد الالهة وسياتي برهان وجوب الوحدانية له جل وعلا واما ادعاء ان الصفة الواحدة تقوم بالمجموع فلا يخفى بطلانه وانه يلزم عليه انقسام ما لا يصح انقسامه واذا عرفت هذا عرفت استحالة التجزئة التي اثبتنا التصاريح لاهم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فانهم اعتقدوا ان معبودهم جوهر ابي اصل الاقانيم وذلك ان له عندهم ثلاثة اقانيم اقنوم الوجود ويعبرون عنه بالاب واقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن والكلمة واقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس ثم قالوا ان مجموع الثلاثة اله واحد فجمعوا بين تقيضين وحدة وكثرة وجعلوا الذات تتركب من مجرد احوال لا وجود لها او وجوه واعتبارات لا توجد الا في الازهان وذلك غير معقول

لعاقل والاقنوم كلمة يونانية والمراد بها في تلك اللغة اصل الشيء ويعني بها
 التصاري الاصل الذي كانت منه حقيقة الماهية وقد طولبوا في دليل الحصري
 الثلاثة فقالوا لان الخلق والابداع لا يتأتى الا بها فقبل لهم والارادة والقدرة
 لا يتأتى الخلق الا بهما فأجابوا بان الاقنوم خمسة واذا استحال ان يكون تعالى
 جرماً استحال وصفه بالصغر والكبر اللذين هما من اوصاف الاجرام (قوله) او
 قائماً به يعني بالجرم لانه يوجب ان يكون عرضاً مفتقراً الى محل يقوم به وقد
 سبق برهان حدوث الاعراض بتغيرها قبولاً وحصولاً والرب جل وعلا يستحيل
 عليه التغير مطلقاً ويجب له القيام بنفسه اي لا يفتر الى محل ولا مخصص أما
 عدم افتقاره الى مخصص فلوجوب التقدم والبقاء لذاته ولصفاته واما عدم افتقاره
 الى محل فلوجوب اتصافه بالصفات العلية الوجودية من العلم والقدرة والارادة
 والحياة والسمع والبصر والكلام ولو كان مفتقراً الى محل لكان صفة بمعنى من
 المعاني والصفة لا تنصف بشيء مما سبق وايضاً فلو كان مفتقراً الى محل لم يكن
 بالالوهية اولى من المحل الذي افتقر اليه فلو فرض انهما الماهان لزم تعدد الالهة
 واذا استحال افتقاره الى محل استحال اتحاده به ومعنى الاتحاد صيرورة الشئين
 شيئاً واحداً وهو محال مطلقاً في القديم والحادث وبرهانه ان احد الشئين اذا
 اتحد بالآخر فان بقيا على حالهما فهما اثنان لا واحد فلا اتحاد وان عدما كان
 الموجود غيرهما وان عدم احدهما دون الآخر امتنع الاتحاد لان المدوم لا يكون
 عين الموجود واذا عرفت استحالة افتقاره الى محل واتحاده به فكذا يستحيل قيام
 صفاته بذات غيره واتحادهما به فبطل ما قالت النصاري اهلكهم الله ان اقنوم
 الكلمة اتحد بناسوت عيسى عليه الصلاة والسلام واختلفوا في معنى الاتحاد فنهى
 من قال ان الاتحاد يرجع الى قيامهما به كما يقوم العرض بالجوهر وهذا يوجب

مفارقة لذات الجوهر الذي هو مجموع الاقائيم الثلاثة عندهم ضرورة ان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين فيكون الباقي بعض اله لا الهاء وعيسى ايضاً قام به بعض الاله فلا يكون الهاء فقد لزم على مذهبهم عدم الاله وفيه ايضاً القول بانتفاء المعنى وهو محال على الصفات العرضية فكيف بما هو نفسي عندهم وايضاً فاختصاص الاتحاد بأقوم الكلمة دون روح القدس الذي هو اقنوم الحياة بل ودون الجوهر نفسه يحتاج الى مخصص وايضاً فالاتحاد ان كان واجباً لزم قدم الناسوت وان كان جائزاً افتقر الى مخصص ويلزم منه جواز زواله فتكون الهية عيسى جائزة وذلك يفضي الى مثله في واجب الوجود وهو محال وايضاً الاتحاد اما ان يكون وصف كمال فيجب للذات الازلية ازلاً وان كان صفة ذم فقد وصفوه بالقائص وايضاً يطالبون بتخصيص ناسوت عيسى بهذا الاتحاد دون غيره فان قالوا وجه الاختصاص ما ظهر على يديه من احياء الموتى ونحوه رد عليهم ما ظهر على يد موسى عليه السلام من احياء العصاة ثعباناً ونحوه بل ويلزمهم ان يجوزوا اتحاد الكلمة بكل حادث حتى الخنافس والحشرات لان قصارى ما انعدم منها على اصلهم دليل الاتحاد وابعاج ارباب العقول ان الدليل يلزم طرده لا عكسه فلا يلزم اذا من عدم دليل الاتحاد في هذه الحوادث عدم المدلول الذي هو اتحاد الكلمة بها وما اخس مذهباً يفضي الى تجويز ان تكون الخنافس والجلل وغيرها آلهة ومنهم من فسر هذا الاتحاد بالاختلاط والمزج كاختلاط الخمر والماء ونحوهما من المائعات وجميع ما ورد على الاول يرد على هذا ويزيد بان الاختلاط من احكام الاجسام فكيف يعقل في الكلمة التي هي خاصية الذات الازلية قال المقترح وسمعت من بعضهم عند المباحثة يقول نسبته كنسبة اضواء الشمس من الشمس فهي مشرقة علينا ولم تفارق الشمس ولم يعلوا ان اضواء الشمس اجسام

مضیئة بعضها يتصل بما اشرق عليه وبعضها يتصل بغيره وأين هذا من الخاصية المتحدة ومنهم من فسرہ بالانطباع كأنطباع صورة النقش في الشمع وهذا باطل لان نفس النقش لم يحصل فيما طبع فيه وانما حصل فيه مثاله فتبين ان المذهب غير معقول وهم اخس الفرق وارذلها افهاما وادراك الحقائق على مثلهم عسير وقد ؤلوا ان عيسى صاب فقيل لهم كيف يصلب الاله فقالوا المصلوب الناسوت فقيل لهم كيف ينفرد بالصليب الناسوت دون اللاهوت وقد اتحدوا ثم قد ورد في انجيلهم ما يشير الى تعبد المسيح وخضوعه وخشوعه للرب سبحانه وتعالى والتزامه احكام العبيد من التذلل وطلب الجزاء من الله تعالى حتى قال انا ماض الى ابي وايكم والهي والمسلم فان كانوا يتمسكون بلفظ ابي فقد قال وايكم فبالمعنى الذي اثبت الابوة لهم من التربية والالطف ثبت له به وقوله والهي تصریح باثبات الوهية لغيره وعزى بعض اصحاب المقالات الى بعض الصوفية القول بالاتحاد وربما اخذوا ذلك من شطحات تنقل عن بعضهم كقولهم ما في الجبة الا الله وانا الحق ونحو ذلك وبعض علماء الطريق يتأول لهم وينزههم عن القول بمثل هذه المقالة ويقول ان السالك ربما طرأت عليه حالة لا يشاهد فيها غير الله تعالى فتغيب نفسه عنه فضلا عن غيرها ويعبرون عن هذه الحالة بالفناء فيعبري على لسانه مثل هذه الالفاظ وهي حالة سكر وغلبة واذا رجع الى صحوه واحساس نفسه لم يصدر منه شيء من ذلك ويعذر بذلك ومنهم من اخذهم بذلك وحكم بالقتل كفتوى الجنيد في الحلاج (قوله) او محاذيا له اي قريبا منه اما قرب اتصال حتى يكون الجرم مكانا له ثمسكن عليه او قرب انفصال حتى يكون في جهة له وكلاهما محال لانهما من خواص الاجرام (قوله) او في جهة له اي للجرم فليس فوق شيء من العالم ولا تحته ولا امامه ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن شماله

لان الجبهة تستلزم التحيز وكل متحيز فهو جرم والله جل وعلا ليس بجرم وقد سبق
بيانه ولم يقل بالجبهة الا طائفتان من المبتدعة وهم الكرامية والحشوية وعينوا من
الجهات جهة فوق ثم اختلفت الكرامية بعد ذلك فمنهم من قال انه مماس
للعرش تعالى عن ذلك ومنهم من زعم انه مباين له ثم اختلف هؤلاء فمنهم من
زعم انه مباين بمسافة متناهية ومنهم من زعم انه مباين بمسافة غير متناهية
والحشوية حملت الاستواء في الآية على ظاهره وامتنعت من التأويل وسيأتي
ان شاء الله تعالى الكلام على بعض ما اشكل من ظاهر القرآن والحديث في
موضع أليق به من هذا (قوله) او مرتسما في خياله الضمير يعود على الجرم اي ان
كان له خيال لانه لا يرتسم في الخيال الا الاجرام واعراضها وبالجملة فقد قامت
البراهين القطعية على وجود الذات العلية موصوفة بصفات كاملة لا يحاط
بها وعلى قيامه جل وعلا بنفسه واستحالة مماثلته تعالى لكل ما يخطر بالبال واستحالة
اتصافه بكل ما يستلزم مماثلته للحوادث والعجز بعد هذا عن الادراك واجب ولا
يعرف الله الا الله جل وعلا وانشد ابو الفتح

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وسرحت طرفي بين تلك المعالم

فلم ار الا واضعاً كف حائر على ذقن او قارعاً سن نادم

(قوله) لان ذلك كله يوجب مماثلته للحوادث اي مساواته لها في صفاتها
النفسية لان كل موجودين اما أن يتساويا في صفة النفس او لا فان تساويا
فهما مثلان وان لم يتساويا في صفات النفس فلا يخلو اما ان يصح اجتماعهما او لا
فان لم يصح فضدان وان صح فخلا فان وكل مثليين فانه يلزم استواءهما في كل
ما يجب لاحدهما وفي كل ما يجوز عليه او يستحيل فلهذا لو اتصف جل وعلا
بشيء مما سبق للزم مماثلته للاجرام واعراضها وذلك يستلزم ان يساويها فيما يجب

لها من الحدوث وقد سبق وجوب قدمه وبقائه وهذا معنى قولي فيجب له ما وجب لها وذلك يقدر الخ والاستدلال على هذا المطلب بالقياس الاقتراضي ينتظم من الشكل الثاني فنقول الله جل وعلا ليس بمحدث وكل متصف بواحد من تلك الامور المذكورة فهو حادث فينتج الله جل وعلا ليس بمتصف بواحد من تلك الامور المذكورة هذا ان اتيت بالدليل مجعلا لجميعها وان فصلته لكل واحد قلت في الاول وهو استحالة ان يكون جرما الله جل وعلا ليس بمحدث وكل جرم فهو حادث فينتج الله جل وعلا ليس يجرم وليس بمحدث ثم امض على ذلك الى آخرها (قوله) بل وكل وصف من اوصاف الوهيته يعني كوجوب الوجدانية له ووجوب نفوذ قدرته وارادته في كل ممكن ووجوب احاطة علمه بكل معلوم ونحو ذلك لان هذه الاوصاف لا تجب للحوادث فكذا لا تجب لما ماثلها (ص) فصل ويجب لهذا الصانع ان يكون قادراً والاً لما اوجدك

(ش) تقرير البرهان الذي اشار اليه بالقياس الاقتراضي لانه اسهل وأوفق وان كان الموافق للفظه انما هو الاستثنائي وسنيتة آخراً عند شرح لفظه ان نقول الله تعالى موجد بالاختيار وكل موجد بالاختيار فهو قادر ينتج الله تعالى قادر ودليل الصغرى يستبين بإبطال ان يكون فعله جل وعلا بطبيعة او علة موجبة وقد سبق برهان ذلك عند ذكر دليل حدوث العالم وسنفيد قريباً برهان ذلك بأنهم مما سبق عند كلامنا على كونه تعالى مريداً واما الكبرى فواضحة لان الموجد بالاختيار هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن الترك والتارك بدلا عن الفعل وهذا يعينه معنى القادر وانما قيدنا بالايحاء بالاختيار لانه هو المستلزم للقدرة وسائر الصفات الآتية اما الایحاء بالذات لايجاد العلة والطبيعة لو صح فلا يستلزم ان تكون تلك العلة او الطبيعة قادرة ولا مريدة ولا عالمة ولا حية فالايحاء

بالاختيار لما حقق بالبراهين القاطعة سهل معه اتيان هذه الصفات سهولة لا يحتاج معها الى كبير نظر (قوله والا لما اوجدك) يعني اليجاد الذي سبق بيانه عند الاستدلال بالنفس وهو اليجاد بالاختيار ونظم الدليل على لفظه ان تقول لو لم يكن صانعك قادراً لما اوجدك وبيان الملازمة انه اذا لم يكن قادراً كان عاجزاً والعاجز لا يتأتى منه فعل ولا ترك فان قيل لعل الصانع طبيعة او علة فلا يلزم من عجزه عدم فعله فالجواب انه سبق ان صانع ذاتك وسائر العالم لا يكون الاختيار ويستحيل ان يكون طبيعة او علة وبطلان التالي وهو عدم ايجادك ظاهر مما سبق اول العقيدة من البرهان على وجود الصانع

(ص) ومريداً والا لما اختصت بوجود ولا مقدار ولا صفة ولا زمن

بدلاً عن تقاضها الجائزة فيلزم اما قدمك او استمرار عدمك

(ش) المريد هو من له صفة يرجح بها وقوع احد طرفي الممكن وان شئت فقل هو القاصد لوقوع احد طرفي الممكن ونظم الدليل على انه تعالى مريد لكن على غير النظم الذي اشرنا اليه في العقيدة ان نقول الله جل وعلا خصص الحوادث باحد الطرفين الجائزين عليه وكل من كان كذلك فهو مريد فينتج الله جل وعلا مريد اما الصغرى فواضحة اذ لا يخفى انه لما كان وجود الممكنات وعدمها بالنسبة اليها سواء لا يجب احدهما ولا يستحيل بل هما جائزان على حد سواء ثم انه جل وعلا اوجد هذا الممكن فبالضرورة انه تعالى هو الذي خصصه باحد الطرفين الجائزين عليه وهو الوجود ولم يبقه على الطرف الآخر الجائز وهو العدم وكذا اوجده على مقدار مخصوص في ذاته فخصصه ايضاً بذلك بدلاً عن الطرف الآخر الجائز وهو أن يكون اكبر من ذلك المقدار او اصغر وكذا خصه بالوجود في ساعة كذا من يوم كذا في شهر كذا في سنة كذا بدلاً عن

الوجود المتقدم على ذلك او المتأخر وكذا ما يتعلق بالالوان وسائر الاعراض
 خصه بنوع من ذلك بدلا عن تركه الى مقابله واما بيان الكبرى فلان ترجيح
 وقوع احد الطرفين المستويين بغير مرجح محال ويستحيل ان يكون المرجح نفس
 ذلك الممكن لانه يلزم عليه ان يكون مساويا لذاته راجعا لذاته وايضا فلانه ان
 ترجح له من ذاته الوجود كان واجب الوجود لذاته فيلزم قدمه وان ترجح له
 من ذاته العدم وجب استمرار عدمه فلا يوجد ابدا لان المرجح الذاتي يستحيل
 عدمه وكلا القسمين باطل فتعين ان يكون المرجح خارجا عنه من جهة فاعله
 والسير يقتضي ان لا مرجح لاختصاص الممكن باحد الجائزات عليه بدلا عن
 مقابله الا الارادة وهي قصد الفاعل الى فعل ذلك الجائز وان شئت قلت اختياره
 له فان قلت لعل المرجح لوقوع احد الطرفين صفة القدرة فالجواب ان القدرة
 نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة فما بالها تعلقت بايجاد هذا الممكن على
 الخصوص بدلا عن مقابله وفي هذا الزمان الخصوص بدلا عن المتقدم والمتأخر
 والازمان كلها بالنسبة الى القدرة القديمة سواء فلا بد اذن من ترجيح الفاعل هذا
 الزمان للفعل وحينئذ يوجد بقدرته الفعل فيه وكذا لا بد ان يرجح الوجود بدلا
 عن العدم ثم لتعلق به القدرة وقس على ذلك كل ممكن ولهذا يقولون القدرة
 عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة فان قلت لعل المرجح تعلق العلم بوقوع
 ذلك الممكن في الزمن المخصوص على الصفة المخصوصة لان وقوع الممكن على
 خلاف علم الله مستحيل قلنا التخصيص للممكن بالزمن المخصوص والصفة المخصوصة
 تأثيره بايقاع بعض الجائزات عليه فلا يتعلق بها الا الصفة المؤثرة والعلم
 ليس من الصفات المؤثرة بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل فلم يبق الا القدرة
 والارادة وقد بطل بما سبق تعلق القدرة بالتخصيص فتعين ان المتعلق بذلك

الارادة وهو المطلوب فان قلت لقائل ان يقول المرجح لوقوع احد الجائزين
اشتماله على المصلحة المعلومة لفاعله تعالى قلنا هذه مقالة اعتزالية أعني مراعاة
المصلحة وسيأتي برهان عدم وجوب مراعاة الصلاح والاصحح في حقه تعالى واذا
بطل مراعاة المصلحة حتماً لم تصلح لترجيح الفعل بها فان قلت ما ذكركموه من ان
تخصيص احد طرفي الممكن بالوقوع في حق المختار لا يكون الا بصفة الارادة
ينتقض عليكم بالمختار منا فانه يوقع افعالا في زمن مخصوص على صفة مخصوصة
وهو ذاهل عنها لا شعور له بها فضلا ان يقصد اليها ويريدها والجواب ان
كلامنا انما هو في المختار الموجد للفعل والمختار منا لا يوجد فعلا اصلا لا في حق
نفسه ولا في حق غيره وانما الموجد للذات الحادثة وجميع افعاله عموماً هو الله
جل وعلا وسيأتي برهان ذلك في فصل خالق الاعمال فالفعل انما يستدل
باختصاصه بما اختص به من الجائزات على ان فاعله الموجد له وهو الله جل وعلا
مريد لا على ان فاعله الذي قام به الفعل وأوجده الله تعالى فيه وهو الفاعل منا
مريد لاننا لا نوجد شيئاً من افعالنا بل الله جل وعلا يوجدها فينا الا انه تارة
يوجدها سبحانه ويوجد معها صفة تسمى قدرة يحس بها يتسر ذلك الفعل لنا ولا
تأثير لهذه القدرة في الفعل اصلا بل هي مثله فعل الله جل وعلا خالق مقارنا له
وفي هذه الحالة التي يخلق الله جل وعلا مع الفعل قدرة مقارنة يسمى العبد في
الاصطلاح مختاراً ومكتسباً وفاعلاً والا يسمى مضطراً ومجبوراً ثم قد يخلق الله
تسبانه مع هذين الفعلين وهما القدرة والمقدور علماً للعبد وارادة لما خلق فيه
وتارة لا يخلق له ذلك كما انه تعالى مع افراده الفعل بالخلق دون القدرة قد يخلق
للعبد شعوراً بذلك وقد لا وبالجملة فالذوات كالظروف للافعال المخلوقة فيها
يخلق الله تعالى منها ما يشاء وكيف شاء والظرف والمظروف فعل الله تعالى

لا تأثير لبعض في بعض فتبارك من لا شريك له في ملكه ولا مدبر معه سواء ولا يسأل عما يفعل جل وعلا (قوله) والا لما اختصت الى آخره نظم الدليل على لفظه من الاستثناء وذلك ان يقال لو لم يكن فاعل ذاتك مریداً لما اختصت بوجود الى آخره وبيان الملازمة انك عرفت فيما سبق انه لا سبب لاختصاص الممكن ببعض ما جاز عليه الا ارادة فاعله فاذا قدر ان الفاعل غير مرید لزم استحالة وجود ممكن بعينه بدلا عن مقابله ضرورة عدم الاختصاص عند عدم المخصص واما بطلان اللزوم فبوجهين احدهما مشاهدة الاختصاص في الممكنات والثاني وهو ما اشار اليه في العقيدة من لزوم اتصاف ذات الممكن باحد امرين وجود القدم او استمرار العدم وكلاهما محال في حقه اما الاول فلما مضى من برهان حدوث الممكنات كلها واما الثاني فلشاهدة الوجود فيها وبيان لزوم احد الامرين عند تقدير عدم الاختصاص بممكن دون ممكن ان عدم الاختصاص بالوجود وما يتبعه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة يوجب استمرار العدم وعدم الاختصاص بالزمن المعين يوجب القدم او استمرار العدم لان الزمن لما كان لا يتصف به الا المتجدد فلا ينتفي عنه الا القديم او المستمر العدم اذ لا تجدد لهما فظهر ان لزوم الاتصاف باحد الامرين عند عدم الاختصاص بتلك الامور المذكورة يتعين فيه احدهما وهو استمرار العدم فيما عدا الزمان ويلزم احدهما لا بعينه في الزمان لكن لم يفضل في العقيدة لانه قصد ما يلزم في عدم الكل من حيث هو كل لا ما لا يلزم في عدم كل واحد ويصح عطف قوله فيلزم اما قدمك الخ بالوار بدل الفاء وهو احسن وأفيد ويكون دليلا آخر مستغلا بنفسه معطوفاً على الاول ونظمه على هذا ان يقال لو لم يكن فاعلك مریدا لزم اما قدمك او استمرار عدمك وبيان الملازمة ان الفاعل اذا لم يكن

مريدا فان كان وجود الممكن لازماً لوجوده او لوجود صفة من صفاته بحيث لا يحتاج في وجود ذلك الممكن الى قصد لزوم قدم ذاتك وقدم سائر الممكنات لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم وقد مروجوب القدم لفاعلك ولفصاته فـ لا لزومها يجب ان يكون كذلك وان لم يكن وجود الممكن لازماً لوجود ذاته ولا لوجود صفة من صفاته لزوم استمرار عدم ذاتك وعدم سائر الممكنات لاستحالة ترجيح زمن او مقدار او صفة بلا مرجح

(ص) ومن هنا تعلم استحالة كون الصانع طبيعة او علة موجبة فان أجب عن التأخير في الطبيعة بالمانع اوفوات الشرط لزوم عدم القديم او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك المانع او ذلك الشرط

(ش) الاشارة بهنا راجعة الى لزوم قدمك واستمرار عدمك اي بهذا اللازم يستدل ايضاً على امتناع ان يكون صانع العالم طبيعة او علة موجبة وقد عرفت فيما مضى ان من يتأتى منه الفعل والترك يسمى مختاراً ومن لا يتأتى منه الترك فان لم يمكن ان يمنع مانع من الفعل يسمى علة وان امكن يسمى طبيعة ويان لزوم احد الامرين اذا قدر صانع العالم طبيعة او علة ان الطبيعة والعلة لا يتخلوا اما ان تكون قديمتين او حادثتين فان كانتا قديمتين لزوم قدم العالم لان فعل العلة والطبيعة انما هو باللزوم لا بالاختيار وقدم الملزوم يقضي بقدم لازمه وقد عرفت بالبرهان حدوث العالم وان كانتا حادثتين افتقرتا الى علة او طبيعة ودار او تسلسل وقد سبق بيان ذلك عند بيان كون فاعلك قديماً والدور والتسلسل محالان على ما مضى فكون العلة والطبيعة حادثتين محال فوجود ذاتك وسائر العالم الموقوف عليهما محال والمحال مستمر العدم فقد لزوم استمرار العدم لذاتك ولسائر العالم والعيان يكذب ذلك والحاصل انه يلزم قدم العالم ان فرضت العلة أو الطبيعة

قديمين أو استمرار عدمه ان فرضنا حادثين وكلا اللازمين باطل فاللزوم وهو
كون صانع العالم طبيعة أو علة باطل فتعين أن يكون فاعلاً بالاختيار وهو
المطلوب وربك يخلق ما يشاء ويختار ويلزم أيضاً على تقدير العلة أو الطبيعة
قديمين وجود ما لا نهاية له لان نسبة العلة والطبيعة الى جميع الممكنات نسبة
واحدة والممكنات لا نهاية لها فيلزم وجود جميعها دفعة وهذا المحال في الحقيقة
لا يختص لزومه بفرض قدم العلة أو الطبيعة بل يلزم أيضاً في فرض حدوثها
(قوله) فان أجيب عن التأخير في الطبيعة الخ هذا اعتراض من الطبايعيين
على الدليل السابق وهو لزوم قدم العالم أو استمرار عدمه وتقريره ان قالوا نختار ان
الصانع للحوادث طبيعة وانها قديمة قولكم فيلزم قدم تلك الحوادث غير مسلم لان
عدم المفارقة انما يلزم في العلة مع معلولها لان تلازمها لا يتوقف على شيء اما
ملازمة الطبيعة مطبوعها فتوقف على عدم الموانع ووجود الشرائط كلها كما نقول
مثلاً تأثير النار بطبعها على مذهب الفلاسفة ابعدهم الله في احتراق الشيء
يتوقف على وجود شرط وهو مسها مثلاً لذلك المحترق وانتفاؤه مانع وهو بلل ذلك
المسوس مثلاً اما اذا وجد مانعها او اتفق شرطها فتوجد هي مع عدم مطبوعها
الذي هو الاحتراق قالوا فاذا تقرر ذلك فنقول صانع هذه الحوادث طبيعة قديمة
لكن تاخر مطبوعها ولم يكن قديماً للمانع من وجوده ازال او فوات شرط فلما اتفق
المانع ووجد الشرط فيما لا يزال وجدت تلك الحوادث فلا يلزم على هذا قدم
الحوادث ولا استمرار عدمها كما زعمتم وجوابه انا ننقل الكلام معهم الى هذا
المانع من وجود الحوادث او الشرط لها المتأخر وجوده فنقول ذلك المانع من
تأثير الطبيعة في وجود الحوادث ازالاً لا يخلوا ما ان تقدروه قديماً او حادثاً فان
كان حادثاً افتقر الى محدث والمحدث على اصلكم طبيعة قديمة فتحتاجون الى تقدير

مانع آخر منع من وجود هذا المانع الحادث ازلاً والمانع من تأثير الطبيعة قد
اخترتم انه حادث فيكون هذا المانع الثاني حادثاً وينفقر ايضاً في تأخير وجوده
عن طبيعته القديمة الى تقدير مانع آخر حادث ثم كذلك هذا المانع الآخر
ويتسلسل فيلزم وجود حوادث لا أول لها وقد سبق برهان استحالة وان منعوا
التسلسل في الموانع الحادثة وجعلوا لها مبدأ لزم قدم حوادث العالم لعرو الطبيعة
المؤثرة فيها عن المانع ازلاً وان كان المانع من وجود العالم قديماً لزم أن لا يوجد
شيء من العالم حتى ينعدم مانعه القديم لكن عدم القديم محال وقد سبق برهانه
فوجود العالم المتوقف عليه محال وهكذا نقول في الشرط المتأخر وجوده عن
الطبيعة انه حادث فينفقر الى محدث والمحدث على أصلهم طبيعة قديمة فيحتاجون
ايضاً الى تقدير مانع من وجود هذا الشرط ازلاً أو فوات شرط لم يوجد الا فيما
لا يزال وتقل الكلام الى مانع الشرط والى شرط الشرط ويلزم ما لزم أولاً من
التسلسل ان قدرت ان موانع الشروط او الموانع حادثة وعدم القديم ان قدر
مانع الشرط قديماً والى هذا الاعتراض وجوابه أشرت بقولي فان أجب عن
التأخير في الطبيعة الخ وانما خصصت هذا الجواب بالطبيعة لعدم تأني تقدير
المانع او فوات الشرط في تأثير العلة فالدليل السابق ناهض فيها ولا يتوهم عليه
جواب واذا عرفت هذا عرفت ان تركيب امتزاج العناصر التي يذكرها الاطباء
والطبايعيون وانحلها واعتد لها لا تأثير له في وجود شيء ولا في فسادها ولا ان
باعتماد الطبايع يكون صحة الجسم ولا ان بغلبة بعضها تكون الامراض كما
يزعمون بل لو كان الجسم بسيطاً لم يتركب الا من نوع واحد لقبل من الكون
والفساد عند اهل الحق والسنة ما يقبله عند تركيبه من الانواع واختياره جل
وعلا خلق شيء عند خلقه شيئاً آخر لا يدل على ان لاخذ مخلوقه اثر في

مخلوفاً الآخر لا بالاختيار ولا بغيره بل وجوده وعدمه فيما يتعلق هنا بالتأثير سواء واتقد ضل ابن سيناء وكذب ونهج منح الطبايعيين مع ادعائه الاسلام وتستره بظاهره في الدنيا حيث يقول في رسالته الطبية

وقول بقراط بها صحيح ماء ونار وثرى وريح
دليله في ذلك ان الجسم اذا توى عاد اليها رغباً
ولو يكون الجسم منها واحداً لم تربا الآلام حياً فاسداً

﴿ تنبيه ﴾ يدل على ان امتزاج العناصر لا أثر له في حصول الانواع المختلفة والاشخاص المتباينة سوى ما قدمناه في ابطال تأثير الطبيعة والعلة ما أشار اليه شرف الدين بن التلساني في شرح المعالم قال الامتزاج الموجب لحصول الانواع المختلفة والاشخاص المتباينة اذا حصل في العناصر لا يخلو اما ان يبقى كل عنصر على ما كان عليه اولاً فان لم يبق فما الموجب لانتفاء صورته التي كان عليها وتماس الاجسام لا يوجب نفي ما فيها من المعاني لعدم التضاد والتنافي مع تعدد المحال فانه ان اتحد محلها لزم تداخل الاجرام وهو محال اذ لو جاز ذلك لجاز وجود جملة العالم في حيز خردلة وان لم تنتف صورتها وجب بقاء الامر فيها على ما كان قبل الامتزاج فان قالوا الماء الحار اذا لاقى الماء البارد مثلاً كسب الحار من سورة البارد والبارد من سورة الحار فتحصل كيفية ثالثة وهي كونه فاتراً قلنا تأثير احدى الكيفيتين في الاخرى اما ان يكون في زمن واحد او على التعاقب فان كان في زمن واحد لزم ان يجمع وجود كل واحد منهما عدمه ضرورة ان المؤثر لا بد وان يكون حاصلاً حال حصول اثره فيكون كل واحد منهما من حيث كونه مؤثراً موجوداً ومن حيث كونه اثرًا معدوماً وان كان على التعاقب وجب وجود الاول حال عدمه لتحقيق اعدامه الثاني وهو محال بانفاق انتهى .

قلت ولو فرض وجود الاول بعد عدمه واعدم الثاني لزم ايضا ان يوجد الثاني بعد عدمه ليعدم الاول ويتسلسل فلا تحصل الكيفية الثالثة ابداً ومما يبطل مذهب الفلاسفة القائلين بالتعليل التافين عن الصانع الاختيار والارادة ان يقال لهم ما بال الافلاك وقفت على عدد مخصوص ولم تكن اكثرم منه ولا اقل ولم كانت على تلك المقادير المخصوصة ولم تكن اكبر منها ولا اصغر وما بال الاعلى منها يتحرك حركة واحدة من المشرق الى المغرب وباقي الافلاك يتحرك حركتين احدهما الحركة اليومية من المشرق الى المغرب والاخرى حركاتها في البروج من المغرب الى المشرق وما بال الحركات كلها اختصت بما بين المشرق والمغرب ولم تكن فيما بين الجنوب والشمال مثلاً ولم اختص كل واحد من السبعة السيارة بفلكه المخصوص مع جواز ان يكون في غيره ولم اختص سائر الكواكب الثابتة بالفلك الثامن ولم تكن في غيره ولم كان الفلك التاسع اطلس من الكواكب ولم كان بعض الكواكب اكبر من بعض ولم كان بعضها يلي القطب الشمالي وبعضها يلي القطب الجنوبي وبعضها على سمت الرؤس وبعضها مائلاً عنه ولا موجب للتخصيص بجميع ما ذكر على اصلكم وهل مذهبكم في اسناد ذلك الى غير الفاعل المختار الذي يخلص ما شاء بما شاء الا تلاعب لا يرضى بقوله الا مسلوب العقل والايان ومن لم ينفعه الله بشئ مما تعب في تعلمه وصار يهذو بهذيان الجانين وغير المميز من الصبيان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اللهم عافنا بفضلك من كل آفة في ديننا ودنيانا واخرتنا يا ارحم الراحمين يا ذا الجلال والاكرام ❖ فوائد ❖ قال ابن دهاق في شرح الارشاد حين تعرض لاصناف الشرك وصنف آخر من الشرك وهو اضافة الفعل لغير الله سبحانه وتعالى قال وهذا الصنف ثلاثة انواع احدها اضافة الفعل الى الافلاك وانها

تؤثر في العالم السفلي تأثيرات في الاجسام والنبات والركبات وان البعض يتولد
عن البعض وهذا النوع يختص به الفيلسوف ومن تابعه من غامتهم وقال
عمى القلوب عموا عن كل فائدة لانهم كفروا بالله تقليداً

الثاني ما اضيف من افعال بعض الى بعض من ان النار تحرق والطعام يشبع
والثوب يستر الى غير ذلك من ربط المعتادات حتى ظنوها واجبة وتلك ضلالة
تبع الفيلسوف فيها كثير من عامة المسلمين قلت بل وكثير من المتفقيين
المشتغلين بما لا يعنيه من العلوم وعن مرشدكم عمين قال وهم فيها على اعتقادات
فن قال بطبعها تفعل فلا خلاف في كفره ومن قال بقوة جعلها الله فيها كان
مبتدعاً وقد اختلف الناس في كفره قلت وهذا القسم هو اعتقاد اكثر عامة
المتفقهة في زماننا ومن في معناهم من جهلة المقلدين قال ومن قال ان الاكل دليل
عقلي على الشبع دون ان يكون معتاداً كان جاهلاً بمعنى الدلالة العقلية ومن
علم ان الله سبحانه وتعالى ربط بعض افعاله ببعض وكما فعل هذا فعل هذا
باختياره واذا شاء خرق هذه العادة فعل فهذا هو المؤمن الذي سلم من هذه
الآفة بفضل الله سبحانه وتعالى ثم ذكر ان النوع الثالث من هذا الصنف ما تقول
المعتزلة ويعتقده اكثر من جهل هذا العلم من المسلمين ان العبد يجد افعاله على
حسب اختياره بقدرة خلقها الله تعالى له وامره ان يتصرف بها في غير ما نهاه
عنه وذكر خلاف اهل السنة في تكفيرهم قال والاظهر انهم كافرون انتهى قلت
فانظر هذا الخطر العظيم في العقائد وكيف عرض بنفسه من اعرض عن النظر
في علم التوحيد للعذاب المؤبد والحزى السرمدي في نار جهنم مع كل كافر وجاحد
اللهم اصلح ظواهرنا وبواطننا واهدنا في الدنيا والاخرة صراط الذين انعمت عليهم
غير المغضوب عليهم ولا الضالين يا ارحم الراحمين

(ص) ثم يجب أيضاً لصانعك ان يكون عالماً والا لم تكن على ما أنت عليه من دقائق الصنع في اختصاص كل جزء منك بمنفعته الخاصة به وامداده بما يحفظها عليه ونحو ذلك من المحاسن التي تعجز عقول البشر عن الاحاطة بأسرارها (ش) . فظم الدليل على لفظه ان يقال لو لم يكن صانعك عالماً لم تكن متصفاً بما أنت عليه من غاية الاحكام ودقائق المحاسن التي يعجز عن حصرها وبيان الملازمة انه معلوم بالبدية انه لا يحكم الفعل و يبرزه في غاية الكمال وما لا يحاط به من انواع المحاسن الا من هو عليم حكيم غاية الحكمة واما الاستثنائية فمعلومة بضرورة المشاهدة ولا يخفى ان عجائب مصنوعاته سبحانه مما لا يحيط بها وصف واصف ومن جواز صدور تلك العجائب مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر من الجاهل على سبيل الاتفاق كان معانداً للحق جاحداً للضرورة وسقطت مكالته لخروجه عن حيز العقلاء وقول من قال قد يقع الفعل المحكم من الجاهل مرة على سبيل الاتفاق ولا يدل فكذا يجب ان لا يدل اذا وقع مرات هو نظير قول القائل اذا لم يفد خبر الواحد العلم فلا يفيد خبر الجماعة واذا لم يرو قليل الماء فلا يروي كثيره واذا لم تنتج المقدمة الواحدة لم تنتج المقدمتان والتسوية في ذلك خلاف الحس والعادة والعقل فان قيل ينتقض هذا الدليل بما تتخذة التحل بغير آلة من البيوت المحكمة المسدسة التي لا يعرف وضع مثلها الا المهندسون واختارت خصوصية هذا الشكل لجمعه بين مصلحتين وهما قربه من شكل الدائرة القريب من شكل النحلة والامن معه من فرج تبقى بين الاشكال ضائفة لغير فائدة ومعرفة كون الجمع بين هاتين المصلحتين خاصاً بهذا الشكل المسدس مما لا يستخرجه الا اذكيا المهندسين بعد سير وبحث عظيم ومعلوم ان النحلة من الحيوان غير العاقل وقد صدر من فعلها ما صدر فكيف يصح مع هذا ان

يستدل باحكام الفعل واشتماله على دقائق الصنع على علم صانعه فالجواب انك قد عرفت ان معتقد اهل السنة ان الله جل وعلا منفرد بخلق كل شيء ولا تأثير لغيره في شيء ايا كان وان الافعال التي تنصف بها العقلاء وغيرهم كلها منسوبة الى الله جل وعلا خلقاً واختراعاً وان كان بعضها ينسب الى بعض من يتصف بها كسباً من غير تأثير اصلا ومبياً في فصل خلق الافعال تفسير معنى الكسب فليس في الوجود عند اهل السنة الا الله جل وعلا موصوفاً بصفاته العلية وكل ما سواه من الكائنات فهي افعاله فالشكل المسدس التي اتخذتها النحلة اذن ليس لها فيه تأثير اصلا بل ولا كسب من غير تأثير لما ياتي في فصل ابطال التولد من امتناع تعلق القدرة الحادثة بغير محلها وانما وقوع ذلك الشكل بمجرد خلق الله جل وعلا واختراعه وألهم النحل لاتخاذها مسكنها كما ألهم سائر الحيوانات لمصالحها الذي خلق كل شيء ثم هدى فهو من جملة ما يدل على عظيم علمه تعالى ولو سلمنا انه من فعلها فلا نسلم انها غير عالمة به حينئذ بل خرقت في حقها العادة والمعمت علم ذلك وخلق لها كما خلق للنملة علم بسليمان عليه السلام ومجنوده حتى قالت يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم ثم تعليم دقائق العلوم وخلقها لمن ليس أهلاً لمطلق فكيف من دقائقه من ادل دليل على شرف علمه جل وعلا وباهر قدرته ونفوذ ارادته وانقياد جميع الممكنات لمشيئته تعالى وقد ضعف امام الحرمين في البرهان دلالة الاحكام على العلم وقال لامعنى للاحكام سوى ان الاكوان خصصت الجواهر باحياز حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص للاكوان بالدلالة على العلم وانما الكلام مع الخصم بعد كونه حائفاً محتاراً والاختيار دليل كونه عالماً واعترض عليه شرف الدين بن التلمساني بان الاحكام لا تسلم رجوعه الى مجرد تخصيص الجواهر باكوان بل هو يرجع الى اختصاص

بأن يكون وكيفيات خاصة وضرب من الصفات والاعراض على مقدار وكل شيء
عنده بمقدار ثم دلالة غير الاحكام من وقوع الفعل على وفق الاختيار وان كان
منتجاً لا يمنع من دلالة الاحكام عليه بل دلالة الاحكام أوضح لانه يدل على
العلم بالضرورة والاختيار يدل عليه بالنظر انتهى قلت نفرج من هذا انه يصح
الاستدلال على كونه جل وعلا علماً بوجهين الاحكام والاختيار وان الاول
اوضح من الثاني ووجه الاستدلال بالاختيار على ما قرره ابن التلسماني في شرح
المعالم انه قد نقرر فيما مضى بالبراهين القاطعة ان الله تعالى فاعل بالاختيار
والفاعل بالاختيار لا بد وان يكون قاصداً الى ما يفعله والقصد الى الشيء مع
الجهل به محال ولا يتصور القصد من الله تعالى الا مع العلم بالمقصد وان كان
يتصور من الحادث مع القصد والظن والهم فلا يتصور من الله تعالى بناء على
ذلك الاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه وهو نقص يتعالى الله عنه
فتعين ان يكون علماً ولما كانت الماهيات المطلقات لا يمكن دخولها في الوجود
الا مع تخصيصها بزمان ومحل وكيفية ووضع ومقدار وكل وجه وجدت عليه
امكن في العقل وقوعها على خلافه او مثله ولا يختصص الا بالقصد اليه وجب
ان يكون علماً بها من كل وجه وذلك ادل دليل على انه عالم بالجزئيات لا كما
يقول الفلاسفة ان علمه لا يكون الا كلياً تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً
(قوله) وامتداده بما يحفظها عليه الضمير في امتداده يعود على الجزء والمنصوب في
يحفظها يعود على المنفعة ويان ما ذكر على سبيل الاشارة ان نقول جسد الانسان
مركب من اصول اربعة الارض والماء والهواء والنار ثم تفصلت هذه الاربعة
الى العظم والرخ والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والظفر والشعر ووضع كل
واحد منها الحكمة لولاها لم يكن الجسد يحسب العادة فالمعظم منها هي عمود

الجسد فضم بعضها الى بعض بفواصل واقفال من العضلات والعصب ربطت بها ولم يجعل عظماً واحداً لانه لو كان يكون مثل الحجر ومثل الخشبة لا يترك ولا يجلس ولا يقوم ولا يركع ولا يسجد لحالقه الواحد الاحد انقيوم وجعل العصب على مقدار مخصوص فلو كان اقوى مما هو لم تقع عادة حركة الجسم ولا تصرفه في منافعه ثم خلق تعالى النخ في العظام في غاية الرطوبة ليرطب بيس العظام وشدها ولتقوي العظام برطوبته ولولا ذلك لضعفت قوتها وانخرم نظام الجسد لضعفها بحسب مجرى العادة ثم خلق اللحم وعباه على العظام وسد به خلل الجسد كله فصار مستوياً لحمة واحدة واعتدلت هيئة الجسد به واستوت ثم خلق العروق في جميع الجسد جداول لجريان الغذاء فيها الى اركان الجسد لكل موضع من الجسد عدد معلوم من العروق صفاراً وكباراً لياخذ الصغير من الغذاء حاجته والكبير حاجته ولو كانت اكثر مما هي عليه او انقص او على غير ما هي عليه من الترتيب لما صح من الجسد بحسب العادة شيء ثم اجرى الدم في العروق سبباً خائراً ولو كان يابساً او اكنف مما هو عليه لم يجر في العروق ولو كان ألطف مما هو عليه لم تنفذ به الاعضاء ثم كسا اللحم بالجلد ليستره كله كالوعاء له ولو لا ذلك لكان قشراً أحمر وفي ذلك هلاكه عادة ثم كساه الشعر وقاية للجلد وزينة في بعض المواضع وما لم يكن فيه شعر جعل له اللباس عوضاً منه وجعل أصوله مغروزة في اللحم ليم الاتفاع ببقائه ولين أصوله ولم يجعلها يابسة مثل رؤس الابر ولو كان كذلك لم يهت عيش وجعل الحواجب والاشعار وقاية للعين ولولا ذلك لا هلكها الغبار والسقط وجعلها على وجهه يتمكن بسهولة من رفعها على الناظر عند قصد النظر ومن ارخائها على جميع العين عند ارادة امساكها النظر الى ما تؤذي رؤيته ديناً أو دنيا ولم يجعل شعرها طبقاً واحداً لينظر من خلالها ثم

خلق شفتين ينطبقان على الفم يصونان الحلق والفم من الرياح والغبار وينفخان بسهولة عند الحاجة الى الانفتاح ولما فيها أيضاً من كمال الزينة وغيرها ثم خلق بعدها الاسنان ليتمكن بها من قطع ما كوله وطحنه وجعل اللسان آلة يجمع به ما تفرق من الماء كونه في ارجاء الفم ليتمكن تسهيله للابتلاع بطحن الارحاء وخلق فيه معنى الذوق لكل ما كوله ومشروب ولم يخلق جل وعلاه الاسنان في أول الخلقة لئلا يضر بامه في حال رضاعه بالعض ولانه لا يحتاج لها حينئذ لضعفه عما كشف من الاغذية التي تنقر الى الاسنان فلما ترعرع وصلى للغذاء خلق له الاسنان وجعلها نوعين بعضها محدودة الاطراف وهي التي للقطع يقطع بها الماء كونه وبعضها منبسطة وهي التي للطحن فسميها ما أكثر عجائب صنعه وأوسع الآيات لدالة عليه ولكننا لا نصر شيئاً الا بتوفيق الله تعالى ثم لما كان الماء كونه شديداً كشيئاً ولم يكن يجري في الفم الى الحلق وهو كذلك على بيهسه أنعم الله تعالى في الفم عينا نابعة على الدوام احلى من كل حلوه وأعذب من كل عذب فيحرك اللسان الغذاء ويمزجه بذلك الماء فيعود زلقاً فينحدر في الحلق بلا مؤنة ولهذا اذا اعدم الله تلك العين بخلق جفوف من المرض لم يمض على الحلق شيء وان مضى فبمشقة عظيمة ومن عجائب هذه العين انها مع عدم انقطاعها لم يكن ماؤها يملأ الفم في كل وقت حتى يتكلف الانسان مؤنة عظيمة في طرح ذلك عنه بل جرت على وجه أجمت فيه ان تعدد وجه منفعتهما فتبارك الله احسن الخالقين ثم خلق اظفار اليدين والرجلين لتشد بها اطرافها لكثرة حركتها والتصرف بها في الامور وليحك بها وينتفع بها في موضع الحاجة وانظر الى خلق الاصابع وجعلها متفرقة ذات مفاصل ليتمكن بذلك من قبضها وبسطها بحسب الحاجة ولما كان الشعر والظفر مما يطول لما في طولها من المصالح لبعض

الناس في بعض الاوقات وكان جزهما مما يحتاج اليه في بعض الاوقات لم يجعل
كسائر الاعضاء في نالم الانسان بقطعها فانظر الى دقائق هذا الصنع الجليل
وحسن معاملة المولى الرحيم هذا العبد الكفور الا من عصمه الله تعالى باللطف
الجليل ثم هكذا كل عظم وعرق وقايل او كثير من الجسد على هذه الحكمة
واكثر وقد اشرنا الى تزييسير من بحر لا ساحل له هذا في جسد الانسان وحده
ثم اذا تبعت عجائب الملك في الارضين وسائر حيواناتها واشجارها ونباتها ثم
عجائب الملك في السموات وملائكتها وعرشها وكرسيها ثم عجائب الجنة وسكانها
ثم احوال النيران وعظيم زبائنها واختلاف انواع العذاب لاهلها اطلمت على
ما تعبير فيه العقول وتدهش لسماعه الالباب لخلق السموات والارض اكبر من
خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون هذا وكل ما اطالع عليه جميع البشر من
ذلك شيء يسير جدا لا بال له في جنب ما غاب عنهم من ملك الله تعالى
(ص) وحياً والالم يكن بهذه الاوصاف التي سبق وجوبها

(ش) يعني ويجب ايضاً لصانعك ان يكون حياً والا لزم ما ذكره بيان الملازمة
ان تلك الاوصاف السابقة وهي كونه قادراً وما بعده مشروطة عقلاً بكون
المتصف بها حياً فلو قدر عدمه لوجب عدمها لوجوب انتفاء المشروط عند انتفاء
شرطه لكن انتفاء تلك الاوصاف المشروطة محال لوجوبها على ما تقدم فتفي
شرطها وهو كونه تعالى حياً محال

(ص) وممياً بصيراً متكبلاً والا لا تصف لكونه حياً باضدادها واضدادها
آفات وتقص وهي عليه تعالى محال لاحتياجه حيثئذ الى من يكمله كيف وهو
الغني باطلاق المفقر اليه كل ما سواه على العموم
(ش) اي ويجب لصانعك ان يكون ممياً بصيراً متكبلاً لان كل حي قابل لصفة

فانه لا يتلوه عنها الا الى مثلها أو ضدها لما عرفت فيما سبق وسنعيده فيما يأتي من استمالة عرو القابل عن جنس المقبول ودليل ان كل حي قابل للانصاف بهذه الصفات أو اضدادها امتناع انصاف الموتى بها وصحة انصاف الاحياء بها فالصحيح اذن لقبول هذه الصفات اما الحياة او امر يلزم الحياة وايا ما كان يلزم عليه قبول انصاف كل حي بها فاذا لم يتصف الحي بكونه سمياً بصيراً متكاملاً لزم ان يتصف باضدادها وهي كونه اعمى ابكم لكن هذه الاضداد في حقه تعالى مستحيلة لكونها آفات وتقايس وهو جل ولا منزه عن كل نقص نقلاً وعقلاً لان الناقص يفتقر الى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه والحدوث والافتقار على واجب الوجود الغني باطلاق المنفرد اليه كل ما سواه مستحيلان على الضرورة ويلزم على تقدير تلك النقائص ان يكون المخلوق المتصف بالكمالات اضدادها اكمل من الخالق وذلك مما لا يعقل

(ص) والتحقيق الاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل السمعي لان ذاته تعالى لم تعرف حتى يحكم في حقه بانه يجب الانصاف باضدادها عند عدمها
(ش) يعني ان الاعتماد في ثبوت تلك الاوصاف على الدليل العقلي من كون تلك الاوصاف كمالات فيجب انصافه بها والا لانصاف باضدادها فيكون ناقصاً لانه قد فاتته الكمالات وفوت الكمالات نقصان ضعيف لانه انما ثبت لتلك الاوصاف الكمالات في الشاهد ولا يلزم من كون الشيء كمالات في الشاهد ان يكون في الغائب كذلك الا ترى ان اللذة والالم في الشاهد كمالات وهما ممتنعان على الله تعالى لانها من عوارض الاجسام وذاته جل وعلا لم تعرف حتى يعلم ان هذه الاوصاف كمالات في حقه تعالى يصح انصافه بها بحيث يلزم اذا لم يتصف بها ان يتصف باضدادها وانما تعرف من صفاته جل وعلا بالعقل مادلت عليه أفعاله فان لم

يدل الفعل لجأنا الى السمع فان لم يرد وجب الوقف ولا شك ان السمع وارد في هذه الصفات الثلاث فنه في اثبات كونه تعالى سميعاً بصيراً قوله تعالى انني معكما أسمع وأرى وكقوله تعالى وهو السميع البصير وكقوله جل وعلا لم يعلم بان الله يرى وكقوله جل اسمه الذي يراك حين تقوم واحتجاج ابراهيم عليه الصلاة والسلام في نفي الهية الاصنام في قوله تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولو كان معبوده كذلك لم تتم له حجة وقد قال تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه واذا اثبت ان الاتصاف بهاتين الصفتين لا يتوقف عقلاً على الاتصالات الجسمانية ودل التصريح بها على انها صفتا كمال وجب اعتقاد ما دلت عليه الآية ولا محوج للتاويل لا عقلاً ولا سمعاً وحمل اللفظ على احتماله البعيد مجاز وشرطه القرينة ومع عدمها لا يجوز المصير اليه لما فيه من اثبات المشروط بدون شرطه فتعين البقاء مع تلك الظواهر وهكذا القول في جميع ما ورد من احكام الآخرة متى كان ظاهره جائزاً وجب اعتقاده الا ان يدل دليل على امتناعه واما دليل كونه تعالى متكبّراً من السمع فقال الامام الفخر اجمع الانبياء والرسل على كونه تعالى متكبّراً قال ابن التلمساني وقد اجتمع المسلمون ايضاً على ذلك على الجملة وان اختلفوا في تفسير الكلام فان قيل يرد على اثبات كونه جلاً وعلاً متكبّراً بطريق السمع أن يقال ان قول الرسول لا يدل ما لم يثبت صدقه ولا يثبت صدقه الا بالمعجزة والمعجزة لا تثبت ما لم يثبت كون الباري متكبّراً فان دلالة المعجزة لتنزل منزلة قول الله تعالى لمدي الرسالة صدقت وانت رسولي فالما يثبت الكلام الصدق لله تعالى لا يكون مصدقاً لرسوله فلواثبتنا الكلام له تعالى بالسمع لداره قلت قال ابن التلمساني انه سؤال قوي وجوابه ان من ادعى انه رسول الملك برأى من الملك ومسمع وقال آية صدقي أن

يغير الملك عاداته المألوفة ويفعل كذا ثم قال أيها الملك ان كنت صادقاً في
دعوى فافعل لي ذلك فتعل ذلك على الوجه الذي التسه فيعلم جميع الحاضرين
أنه رسول وانه صادق وان كان فيهم من ينفي كلام النفس ويكفي في العلم
بتصديقه انجازه الفعل الدال على ارادة تصديقه كما يدل التخصيص في الافعال
على ارادة وقوعها على ذلك الوجه وقولهم ان المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول
مسلم ولكن تنزل منزلة المواضعة على قول يدل على ارادة ذلك كما يدل بعض
الاشارة على ذلك والكلام المستدل على ثبوته لله تعالى بالسمع في دعوى
الاشعرية هو القول النفسي والنزاع فيه لا في العبارات الحادثة المتواضع عليها
والافعال كثيراً ما تدل على الارادة وان لم توضع لذلك نظراً الى العادات
والمعجزة كذلك وقد احتج الاستاذ أبو اسحاق على انه تعالى متكلم بانه سبحانه ملك
ولا يتم الملك الا بأمر ونهي ويجوز تردد الخلائق بين امر مطاع ونهي متبع
وقال كل صفة جائزة لا بد وان تستند الى صفة أزلية والاستعمال ما علم جوازه
ويستحيل رد الامر والنهي الى الارادة أو العلم وسائر الصفات غير الكلام
النفسي على ما سمينه عند اثبات صفة الكلام في فصل صفة المعاني فيجب اثباته
لله تعالى والطريقة الاولى تؤل الى نفي النقائص وقد عرفت ما في الاستناد في
نفيها الى العقل والاعتراض على الثانية أن يقال لا مانع ان يكون هذا الجواز
لتردد الخلائق بين أمر مطاع ونهي متبع يستند الى صحة أمر بعضنا الى بعض
فان قيل يلزم عليه الدور أو التسلسل لانا ننقل الكلام الى الأمر منا الذي
استند اليه المأمور المطيع له فانه يجوز ان يكون ذلك الأمر أيضاً مأموراً
مطيعاً لغيره فان كان الغير مأموراً لزم الدور والالزام التسلسل . قلنا لا يلزم ذلك
الا لو كان يجب ان يكون كل شخص آمراً ومأموراً اما مطلق الجواز فيكفي في

صحته ما سبق واحتج الاستاذ أيضاً على اثبات الخبر لله تعالى بان كل عالم يجد في نفسه حديثاً مطابقاً لما يراه بالضرورة ولا معنى لكلام النفس الا ذلك واعترضه شرف الدين بن التلساني بان اثبات قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري جل وعلا من قضايا جزئية وجدانية قد لا يساعد الخصم على تسليمه وأخذ القضايا الكلية عن المحسوسات والوجدانيات لا تتم الا باستقراء عادات واثبات احكام الله تعالى وصفاته لا تؤخذ من القضايا العاديات فالوجه الاعتماد على السمع وسنتقم ان شاء الله تعالى معنى الكلام اتقديم الموصوف به جل ودلا (ص) ولا يستغنى بكونه عالماً عن كونه سمياً بصيراً لما نجد من الفرق الضروري بين علمنا بالشيء حال غيبته عنا وبين تعلق سمعنا وبصرنا به قبل (ش) اعلم ان العقلاء قد اختلفوا في معنى هاتين الصفتين فذهب الجبائي وابنه ومن تبعهما الى ان معنى السميع البصير شاهداً او غائباً هو الحى الذي لا آفة به وهذا معنى باطل فان الحياة ليست من الصفات المتعلقة والسمع والبصر من الصفات المتعلقة وسلب الآفة لا اختصاص له بغير من سلب عنه ولان الانسان يحس من نفسه كونه سمياً بصيراً والدم لا يحس ولانه لو صح ذلك لصح ان يقال العالم والقادر هو الحى الذي لا آفة به ولم يقولوا به وذهب الفلاسفة الى ان معنى الزؤية تأثر الحدة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها ولهم قولان احدهما ان المدرك لنا نفس المثال المنطبع وهو الشيء المطابق لما في الخارج الخالي عن المادة والثاني ان المدرك لنا عين ذلك الشيء بواسطة المثال المنطبع في الرطوبة الجليدية المؤدية الى الحس المشترك الذي هو مركب من عضلين مجوفتين على صورة صليب في مقدم الدماغ قالوا وأما السمع فان الصوت وما يتركب من الحروف والاصوات اذا صادمت الهواء الراكد في الصماخ الجوار للعصبة

المفرشة في أقصى الصماخ المدودة عليه كالجلد على الطبل حصل فيه طنين
فتشعر به القوة المدركة للمودعة في تلك العصبية على رأي أو تؤديه الى الحس
المشترك على رأي والحس المشترك على هذا الرأي كحوض تصب فيه خمسة
أنابيب وهي الحواس الخمس ولذا سمي مشتركاً والنفس هي المدركة بواسطته
كلوح اقروء ومذهب أهل السنة أن السمع والبصر ادراك لا يتوقفان الا
على وجود محل يقومان به واختصاص بعض الاشياء بالادراك في حقنا انما هو
باجراء الله عادته بخلاف ذلك فيه او عنده وحججهم ان قبول المحل للادراك نفسي
له فلو اشترط فيه شرط لزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو محال وقد
اعترض الامام على من قال ان الرؤية بسبب الانطباع باننا نرى نصف كرة
العالم والانطباع العظيم في الصغير محال وهذا الالتزام صحيح على من يقول ان المدرك
المثال المنطبع لا مطابقة الخارجي لا بالنسبة لمن يقول ان المنطبع واسطة
للادراك والزم الامام ايضاً عدم رؤية الاطوال والعروض لاستحالة ارتسام هذه
الابعاد في نقطة الناظر واعترضه ابن التلساني بانه ان اراد الانطباع بكيفية
العظم فهو في معنى ما قبله وان اراد مطلق الانطباع لان الناظر نقطة والنقطة
لا امتداد لها فكيف يتقطع فيها ماله امتداد فيقال انما يمتنع لو كانت كرة حقيقية
بحيث لا يقابل البسيط منها الا نقطة اما اذا كانت فيها انطباع مع استدارتها
كالبيضة مثلاً فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق للكبير بحسب العادة
والزم الامام ايضاً على القول بالانطباع في السمع ان لا يعرف جهة الصوت وفيه
نظروا ان لا تسمع الحروف وراء الجدار وفيه ايضاً بحث هذا ما يتعلق بالسمع
وبالصبر على مذهب الفلاسفة وذهب أبو القاسم الكعبي وأبو الحسن البصري الى
ردهما الى العلم بالبصرات والسموعات كالشهود والخبير فانها يرجعان الى تعلق

العلم على وجه خاص وقد احتج الفخر على رد هذه المقالة بأننا اذا علمنا شيئاً ثم
أبصرناه أو سمعناه وجدنا بين الحالتين تفرقه بديهية وذلك مما يدل على ان
الابصار والسمع مغايران للعلم وإلى هذه الحجة اشترت في اصل العقيدة بقولي
لما نتجده من الفرق الضروري ان الخ لا في فرضت تأخير العلم بالشيء عن تعلق
السمع والبصر به والا لم افرض العكس ولا فرق في الحجة بين الوجهين
واعترض شرف الدين بن التماساني في هذه الحجة بان مجرد التفرقة لا ينتج ان
تكون التفرقة بينهما تفرقة نوعية ولا انها نوعان خارجان عن نوع العلم وهو محل
النزاع ولا مانع من رجوع التفرقة الى كثرة المتعلقات وقتها فان البصر يتعلق
بالمهيات الاجتماعية ولا يتعلق العلم بذلك في حال الغيبة ولذلك يقال ليس
الخبر كالعيان او يقال ما المانع من رجوع التفرقة الى اختلاف محل العلمين فعند
الرؤية يكون العلم حاصلًا بالقلب والعين وعند الغيبة بقي في القلب بخاق امثاله
ويعدم من العين وللشيخ ابي الحسن الاشعري قولان احدهما انها ادرا كان
يخالفان العلم بجنسهما مع مشاركتها العلم في انها صفتان كصفتان يتعلقان
بالشيء على ما هو عليه والقول الثاني انها من جنس العلم الا انها لا يتعلقان الا
بالموجود المعلوم والعلم يتعلق بالموجود والمعدم والمطلق والمقيد وكلاهما مع ذلك
صفتان زائدتان دلي علمه تعالى واحتج على ذلك بما احتج به الفخر قال ابن
التماساني وما ذكرناه من الاشكال وارد عليه ومن قال من المعتزلة انه سميع بصير
انفسه فهو يردّها الى العلم وصار بعض المعتزلة الى ان الباري جل وعلا عما يقول
الظالمون علواً كبيراً لا يرى كما انه لا يرى وهو قياس مذهبهم في اشتراط
اتصال الاشعة وانبعاثها من بنية مخصوصة والمقابلة او ما في حكمها في الرؤية
وميتاني ان شاء الله تعالى في فصل الرؤية ابطال مذهبهم في ذلك باشع قول

(ص) وبهذا يثبت كونه مدركاً عند من أثبتته والتحقيق فيه الوقف لما تقدم من ان التحقيق في نفي النقائص الاعتماد على السمع وقد ورد في السمع والبصر والكلام ولم يرد في الادراك وجزم بعضهم بنفيه لما راه ملزوماً للاتصال بالاجسام يعني ويدخل في العلم والحق انه لا يستلزمه وبالجملة فمجموع ما فيه ثلاثة اقوال واقربها الوقف كما قدمناه

(ش) الاشارة بهذا راجعة الى دليل كونه تعالى سمياً بصيراً وهو كونهما كمالين في حق الحي زائدين على العلم للترقية الضرورية بين العلم وبينهما وهذا المعنى ثابت للادراك فيجب ثبوته عند من سلك هذا الطريق العقلي وقد قدمنا ما في ذلك ويعنون بالادراك ادراك الملوّسات والشمومات والمذوقات فقولنا وبهذا يثبت كونه مدركاً عند من اثبتته معناه ان دليل الادراك عند القائلين به ان قالوا ان الادراكات المتعلقة بهذه الاشياء زائدة على العلم بها للترقية الضرورية بينهما كما سبق قبل في زيادة ادراك السمع والبصر على العلم واذا كانت زائدة على العلم لا يستغنى به عنها وهي كمالات وكل حي فهو قابل لها فاذا لم يتصف بها اتصف باضدادها واضدادها نقص لان فيها فوت كمال والنقص في حقه جل وعلا محال فوجب ان يتصف بتلك الادراكات زائدة على علمه جل وعلا لكن على ما يليق به تعالى من نفي الاتصال بالاجسام ونفي اللذات عن ذاته العلية والالام ولهذا اجمعوا ان لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح اطلاقه في حقه تعالى لما يؤذن به من الاتصالات وتجدد الكيفيات وكل ذلك في حق من تنزه عن الحدوث في ذاته وصفاته محال وانما الادراك المتنازع في اثباته في حقه تعالى امر وراء الشم والذوق واللمس وليست هذه الثلاثة نفس الادراكات ولا لازماً عقلياً لها وانما هي في حقنا اسباب عادية يخلق الله

جل وعلا معها الادراك غالباً ويدل على ان الادراك امر زائد عليها انك تقول شملت التفاحة فلم اجد لها ريجاً وكذا لمست وذقت فلم اجد ولو كان الادراك غير زائد عليها لكان هذا اللفظ متناقضاً ولما اعتقد بعض العلماء الملازمة العقلية بين الادراك وبينها وايهام ذلك منع ايضاً اثبات هذه الادراكات له جل وعلا وجعل الاحاطة بمتعلقاتها داخلاً في علمه تعالى والى هذا القول اشرت بقولي وجزم بعضهم بنفيه اي بنفي الادراك المتعلق بالمشهورات والمذوقات والمحوسات يعني ويستغنى عنه بالعلم وقولي لما رآه ملزوماً للاتصال هذه حجة الثاني وقوله والحق انه لا يستلزمه اي الادراك لا يستلزم الاتصال بالجسام لما عرفت ان الادراك امر وراء الاتصال والاتصال شرط فيه بالنسبة اليها عادة لا عقلاً وقولي والتحقيق فيه الوقف اي في الادراك بمعنى لا ندرى اهو ثابت له تعالى زائد على علمه ام لا فيترك الجزم باحد الامرين لعدم ظهور دليله وهذا القول مختار المقترح وابن التلساني وحجتها ما اشرنا اليه بعد وهو ان التحقيق عندها في نفي النقائص الاعتماد على الدليل السمعي وقد ثبت في السمع والبصر والكلام كما قد بيناه فيها ولم يثبت في هذا الادراك فوجب الوقف عن اثباته ونفيه

(ص) «فصل» ثم نقول يتعين ان تكون هذه الاوصاف السبع تلازمها معان تقوم بذاته تعالى فيكون قادراً بقدرة ومريداً بارادة ثم كذلك الى آخرها .

(ش) يعني بالاوصاف السبع ما ذكر قبل من كونه تعالى قادراً ثم كذلك الى متكلماً وانما لم يعدها ثمانية بزيادة كونه مدركاً لما رأى من التنازع في هذه الصفة الثامنة ولما قل ان التحقيق فيها الوقف واما كونه قديماً وباقياً فقد تقدم ما في ملازمتهما الصفتي القدم والبقاء . واعلم ان هذه الصفات السبع التي فرغ من

برهان ثبوتها تسمى لاجل ملازمتها معاني اخرى هي علل لها صفات معنوية واحوالاً معنوية نسبة الى المعاني التي هي عللها ككونه قادراً على القدرة وكونه عالماً على العلم وهكذا الى آخرها وتسمى هذه العلل الملازمة للمعنوية صفات المعاني فالمعنوية صفات ثابتة للذات لا تنصف بوجود ولا عدم معللة بمعنى قائم بالذات وعللها صفات موجودة قائمة بالذات موجبة لما حكما وهو تلك الصفة المعنوية هذا كله على القول بصحة الوساطة بين الوجود والعدم واما على القول بنفيها فليس ثم الا الذات وصفات المعاني الوجودية ولا معنى عندهم لكونه عالماً وقادراً الا قيام العلم والقدرة به فلا حال عندهم لا معنوية ولا نفسية . وبالجملة فالمتكلمون على فريقين فريق ينفي الحال وفريق يثبتها وحقيقة الحال صفة اثبات لا تنصف بالوجود ولا بالعدم فالقائلون بنفي الاحوال كالشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المحققين ليس عندهم من الصفات الا صفات المعاني والقائلون بثبوت الحال كالقاضي وامام الحرمين يقسمون الصفات لثلاثة اقسام نفسية ومعنوية ومعاني ووجه الحصر ان التحقق اما ان يتحقق باعتبار نفسه او باعتبار غيره الاول الموجود والثاني الحال وهو اما ان يكون الغير الذي تحقق به ذات موصوفة او معنى يقوم بموصوفة الاول الحال النفسية والثاني الحال المعنوية وقد جعلها بعض المتأخرين ستة اقسام ضم الى هذه الثلاثة ثلاثة اخرى وهي السلبية والفعلية والجامعة لجميع الاقسام ولم في تعريف هذه الاقسام عبارات اما الصفات السلبية فقالوا انها عبارة عن كل ما يمنع ان يوصف به الباري جل وعلا والتحقق انها عبارة عن نفي كل ما يمتنع ان يلحق وذلك كسلب الشريك والجسمية والعرضية ونحو ذلك وقد تكون بعض السلوك جائزة في حق تعالى ومنهم من يعبر عنها بالحدوث وذلك كعفو تعالى وحله بعد الجنابة فانه عبارة عن اسقاط

العقوبة مع تحقق الجناية واما الصفات النفسية فقليل انها عبارة عن كل حال ثبت للذات غير معللة وقيل هي كل صفة اثبات للذات من غير معنى زائد على الذات وقيل هي كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انتفاءها مع بقاء الذات الموصوفة بها وهي في الحقيقة راجعة الى شيء واحد ويمثلون النفسية بكونه واجب الوجود ازليا ابديا وفيه نظر والتحقيق رجوع هذه الصفات الى السلب وقد سبق ذلك والمحققون يرون ان الصفات النفسية لم يعرف منها شيء ولو عرفناها لكننا قد عرفنا الذات ولا يعرف الله الا الله واما الصفات المعنوية فهي عبارة عن كل حال ثبتت للذات معللة بمعنى قائم بالذات وقيل هي كل صفة لازمة للذات لاجل معنى قائم بالذات واما صفات المعاني فهي عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف موجه له حكما وقيل هي المعاني الموجبة للاحوال فيبين المعاني والمعنوية تلازم عند اهل السنة تلازم العلة ومعلولها واما صفات الافعال فهي عبارة عن صدور الآثار عن قدرته وارادته جل وعلا واما الصفة الجامعة لجميع الاقسام فهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه سائر الاقسام الستة ومثال الصفات المعنوية كونه عالما قادرا مريدا حيا الى آخرها ومثال صفات المعاني العلم والقدرة والارادة والحياة الى آخر الصفات السبع او الثمان ومثال صفات الافعال خلق الله جل وعلا ورزقه واحسانه ومنهم من يمثلها بالاسماء الدالة عليها كالخالق والرازق والمهيي والمميت ومثال الصفات الجامعة عزة الله تعالى وجلاله وعظمته وكبرياؤه ونحو ذلك ومن المحققين من يسمي صفات الباري جل وعلا باعتبار آخر غير ما سبق الى قسمين الى اضافات لا وجود لها في الاعدان كتنعلق العلم والقدرة والارادة وهي متغيرة متبدلة والى حقيقة كنفس العلم والقدرة والارادة وهذه قديمة لا تتغير ولا تبدل

❖ تنبيه ❖ احتج القائلون بأثبات الاحوال وانها واسطة حقيقية بين الوجود والعدم بأن الوجود مشترك زائد على الماهية ليس بوجوده والاساوى وجوده وجود غيره فيزيد وجوده فننقل الكلام الى هذا الوجود الثاني ثم كذلك ويتسلسل ولا معدوم والا لا تصف الشيء بنقيضه اذ المعدوم نقيض الموجود فكيف يكون صفة له فاذن تعين انه واسطة وهو المطلوب وايضا السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السواديه فيتغايران ضرورة مخالفة منه التمايز لما به التشارك فاما ان يوجد هذان الوصفان للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض او يعدم فيتكرب الموجود من المعدوم ورد الاول بان الوجود عين ذات الموجود وتمييزه عن غيره سلب فلا تسلسل والثاني ينجوز القيام وفيه نظر قال بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الاحوال ان القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية في الادلة وهو ظاهر والمسئلة لها تعلق بمسئلة اصولية وهي كون العموم هل هو من عوارض المعنى ام لا فليك بها واذا عرفت هذا كله فمقصودنا من هذا الفصل اقامة البرهان على ثبوت صفات المعاني له جل وعلا والرد على المعتزلة المنكرين لها مع موافقتهم على وجوب كونه جل وعلا قادرا مزيدا عالمًا حيًا الى آخرها قالوا وهذه الاوصاف واجبة له تعالى لذاته لا لمعنى ملازم لها يقوم بذاته جل وعلا كما في حقنا واستثنوا من ذلك كونه تعالى متكلمًا فوافقوا على انه تعالى متكلم بكلام لكن خالفوا اهل السنة في معنى الكلام الثابت له تعالى فهم جعلوه حروفًا واصواتًا يخلقها جل وعلا في محل من الاجرام ويتكلم بها ولا يقوم به هذا الكلام عندهم لانه لا يكون الا حادثًا وقيام الحوادث بذاته محال فعنى كونه متكلمًا عندهم انه خالق للكلام في غيره وجاءهم هذا الفساد من حصرهم الكلام في الحروف والاصوات وسبأ في تحقيق القول معهم في ذلك

ان شاء الله تعالى واستثنى معذرة البصرة ايضاً كونه مردياً فقالوا مردياً بمرادة
 حادثة لاني شغل فالزموا في ذلك ثلاثة امور كلها مستحيلة احدها تجدد الاحوال
 الحادثة على الازلى جل وعلى وذلك يقضي الى حدوث من وجب قدمه وقد
 تقدم بسط ذلك في حدوث العالم والثاني قيام المعنى بنفسه وهو محال والثالث
 عود حكمه الى ما لم يقم به مع نفي اختصاصه به وهو محال والزموا ايضاً مخالفة
 اصلهم في نفي صفات المعاني من حيث لم يقولوا مردياً لنفسه كما قالوا قادر لنفسه
 وعالم لنفسه بل بارادة فاجابوا بالفرق فقالوا انه لو كان مردياً لنفسه كما نقول عالم
 مثلاً لنفسه لعم بمرديته كل ممكن واصلهم خروج كثير من الممكنات كالمعاصي
 ونحوها عن كونها مرادة لله تعالى أن يكون في ملكه مالا يريد وما تخیلوه في
 ذلك باطل اذ ارادته تعالى عامة التعلق بكل ممكن على ما يأتي برهانه وتحكمهم بأن
 النفسي هو الذي يعم لا ينبغي فسادهم وهم قد نقضوه في القادرية فانهم زعموا
 انه تعالى قادر بنفسه مع ان افعال العباد الاختيارية غير مقدورة عندهم لله تعالى
 الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً وايضاً يلزمهم في حدوث الارادة به التسلسل
 من حيث انها حادثة تختص بوجود بدلا عن العدم وزمان معين بدلا عن غيره
 فتفتقر الى ارادة حادثة كما افتقرت سائر الحوادث اليها ثم نقل الكلام الى تلك
 الارادة فيلزم فيها ما لزم في الاولى وهكذا ابداً ولهذا قال مشايختنا ان كل صفة
 له تعالى يتوقف الفعل عليها ولا يصح ثبوته بدونها فالقول بمحدثها يؤدي الى
 التسلسل وما اجابوا به من الموص الذي لا يتخيله عاقل وهو ان الارادة لا تتراد
 كما ان الشهوة لا تشتهي ظاهر الفساد لكل ناظر فان الارادة الحادثة وجد فيها
 دليل الافتقار الى ارادة أخرى والدليل العقلي يستحيل وجوده بدون مدلوله
 والشهوة لا دليل على افتقارها الى شهوة أخرى بل يجوز ان تنتهي وان لا

تستحي وقد وقع في العادة الامر ان فالشهوة مما يجوز ان تعلق بها الشهوة والارادة
 الحادثة مما يجب ان تعلق بها الارادة فظهر الفرق ثم يلزمهم ايضاً قيام الحوادث
 بذاته تعالى اذ الارادة الحادثة وان لم يقولوا بقيامها بذاته جل وعلا فقد قالوا بقيام
 احوالها الحادثة بذاته تعالى ولا فرق في الدلالة على الحدوث بين تجدد الاحوال
 المعنوية الحادثة على الذات وبين تجدد معانيها وذهب الكعبي والتجار واتباعهما
 الى انكار هذه الصفة اصلاً وتأولوا كونه مریداً لما ورد السمع باطلاقه فقال
 الكعبي معناه بالنسبة الى افعاله انه خالقها ومنشئها وبالنسبة الى افعال عبيده
 انه امر بها وقال التجار معنى كونه مریداً انه غير مغلوب ولا مستكره وفسر الصفة
 الوجودية المتعلقة بصفة سلبية لا تعلق لها اصلاً بغير من اتصف بها والدليل على
 رد هذا المذهب هو الدليل على ثبوت كونه تعالى مریداً وقد تقدم واما الفلاسفة
 فانكروا صفات الباري كلها قالوا ولا يتصف الا بسبب كتسميتهم له عاقلاً لذاته
 ومعنى عقلية لذاته عندهم تجرده عن المادة او باضافة كتسميتهم له مبداً او
 بقضية مركبة من سلب واضافة كتسميتهم له جواداً ومعناه انه يعطي من غير
 مجل وقد سلكت المعتزلة آثارهم بتغيير ما نعوذ بالله من الفتن المضلة والاهوال
 المردية واحياناً الله وامانتا على اتباع السنة وانا لنا من عصمته وتوفيقه ما يكون
 لنا في الدنيا والاخرة اعظم جنة آمين يارب العالمين

(ص) اما لتحقيق تلازمهما في الشاهد واما لانها لو ثبتت بالذات لالزم
 أن تكون الذات قدرة ارادة علماً ثم كذلك ما بعدها لثبوت خاصية هذه
 الصفات لها وكون الشيء الواحد ذاتاً معنى محال لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد
 وان يستلزم وجود محل وأن لا يستلزمه وذلك جمع بين متنافيين وان يكون

الوجودان فأكثر وجوداً واحداً على القول بنفي الاحوال وأصل ذلك المسئلة المشهورة بسواد حلاوة

(ش اعلم ان المعتزلة لما ساعدت على ان العالم القادر الحي المريد في الشاهد عالم يعلم وقادر بقدره ومريد بارادة وحي بحياة ألزمهم أهل السنة رضى الله تعالى عنهم اعتبار الغائب بالشاهد قالوا واجمع بين الغائب والشاهد بفنقر الى جامع والاجر الى التعطيل والتشبيه وعنوا بالشاهد الحادث وبالعائب القديم وقيل المراد بالشاهد ما علمناه وبالعائب ما لم نعلمه قالوا والجوامع أربعة جمع بالحقيقة كقولهم العالم شاهدا من له العلم أو ذو العلم والبارى عالم فله علم وهذه عمدة من ينفي الاحوال واجمع بالدليل كقولهم الاحكام شاهدا دليل في العقل على ان لفاعله علما به والبارى تعالى محكم متقن لافعاله فدل على أن له علما واجمع بالشرط كقولهم البارى تعالى مريد وكل مريد قاصد لفعله والتقصد مشروط بالعالم فالبارى تعالى له علم والا ثبت المشروط بدون الشرط والجمع بالعلة وهو عمدة من يثبت الاحوال كقولهم العلم والعالمية متلازمان والعالمية مترتبة على العلم وقد ساعدتهم على اثبات العالمية غائبا فيلزم من اثبات العالمية العلم فان التلازم ثابت بينهما من الجانبين فلو صح وجود عالمية ولا علم اصح ثبوت علم ولا عالمية ولا يقولون به والى هذا البرهان بهذا الطريق وهو طريق التلازم اشرت بقولي أما لتحقق تلازمها في الشاهد أى تلازم الاوصاف السبع المعنوية وصفات المعاني وقد عرفت فيما مضى تفسيرهما والمجورود وهو قولي لتحقق يتعلق بالفعل من قولي قبل تلازمها معان وقولهم ان الاحكام انما علت في الشاهد لجوازها والجواز منتف في أحكامه تعالى الزام منهم لعكس الدليل وهو لا يلزم وإبطال لعكس العلة وهو لانم فان الجواز في الشاهد دليل على تعليق الاحكام

المعنوية بمعانيها فلا يلزم من عدمه في حق الغائب عدم المدلول الذي هو التعليل
لانه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وهم قالوا يلزم ذلك وصفات المعاني علل
للصفات المعنوية فيلزم من عدمها عدمها لانه يلزم من عدم العلة عدم المعلول وهم
قالوا بعدم لزوم ذلك لانهم نفوا في حق الغائب صفات المعاني وأثبتوا معلولاتها
وهي الصفات المعنوية فقد عكسوا المقول وأما قولي وأما لانها لو ثبتت بالذات
فهو دليل آخر على اثبات الصفات وتقريره أن يقال لو ثبتت تلك الاوصاف
السبع بالذات من غير معان تقوم بها لزم ان تكون الذات قدرة ارادة علما حياة الى
آخرها وبيان الملازمة انه قد تقرر ان الاشتراك في الاخص الذاتي يلزم منه
الاشتراك في الاعم الذاتي كالاشتراك في الناطقية مثلا يوجب الاشتراك في اعم
الذاتي وهي الحيوانية وذلك عين حقيقة الانسان فيلزم ان المشترك للانسان في
الناطقية يكون انساناً وقد ثبت للذات العلية في مسائلنا خاصة العلم من التعلق
بالمتعلقات على وجه الاحاطة والكشف وخاصة القدرة من تأتى وجود الممكنات
بها فيلزم اذا لم تكن للذات صفة زائدة عليها ان تكون هي نفسها علما قدرة على
الضرورة ولا يخفى عليك اجراء الازام في باقي الصفات السبع وهذا على اصل
المعتزلة الزم فان الاشتراك في الاخص يوجب عندهم الاشتراك في الاعم اذ هو
علة له ونحن نقول بيلازمه لا انه علة له وسياقي الاعتراض عليهم في ذلك
وبالجملة فيلزم على كلا القولين ان الذات التي ثبت لها في نفسها خواص تلك
المعاني يجب ان تكون نفس تلك المعاني وأما بيان بطلان التالي وهو لزوم ان
تكون الذات عين تلك المعاني فاليه اشرت بقولي لانه يلزم ان يصاد وان
لا يصاد الخ يعني انه يلزم على كون الذات نفس المعنى لوازم كلها مستحيلة
احدها كون الذات ضداً للشيء غير ضد له وذلك ان الذات اذا كانت

نفس العلم لزم ان تضاد الجهل مثلا لانها علم والعلم يضاد الجهل وان لا تضاده
لأنها ذات والذات لا تضاد الجهل ولا غيره لان التضاد من خواص المعنى
ولا تنصف به الذات وافهم مثل هذا في القدرة والارادة وباقي الصفات
الثاني من اللوازم وجود المحل وعدم وجوده وذلك ان المعنى ملزوم لوجود المحل
والذات ملزومة لعدمها فإذا كانت الذات نفس المعنى لزم وجود لازميها
المذكورين لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه الثالث من اللوازم اتحاد
الوجودين بل الوجودات اي صيرورتها وجودا واحدا لان الذات اذا
كانت عين تلك الصفات فقد اتحد وجودها بوجود تلك الصفات اي
صار الجميع وجودا واحدا وقد قدمنا برهان استحالة اتحاد الشيء بغيره
عند ذكرنا استحالة شيء في حقه تعالى وذلك لان الشيء لو اتحد بغيره
اي صار معه شيئا واحدا لم يخل اما ان تعدم حقيقة كل واحد منهما
او توجد او تعدم حقيقة احدهما دون الآخر والاقسام كلها باطلة بالاتحاد
المقسم اليها يكون باطلا ضرورة اذ انحصاره في اقسام كل واحد منها باطل
اما بطلان انعدام الحقيقتين فلا لانه يلزم ان يكون الموجود غيرهما واتحادهما
يمنع من ذلك واما بطلان وجودهما معا فلا لانه يوجب ان يكون الموجود
اثنين والاتحاد يوجب ان يكون الموجود واحدا لا اثنين واما بطلان وجود
احدهما دون الآخر فلا لان الاتحاد يقتضي تحقق الوجود لكل واحد منهما على
وجه لا يكون فيه تعدد لاعدم احدهما وبقاء الآخر ويلزم ايضا على الاتحاد في
تلك الصفات اجتماع لوازمها المتنافية في شيء واحد فان بعضها يتعلق وبعضها
لا يتعلق وبعضها يؤثر وبعضها لا وبعضها يضاد ما لا يضاده الآخر وبالجملة
فاتحاد الشيء مع غيره مما لا يعقل مطلقا والى الاول من هذه اللوازم اشترت

بقولي لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد والى الثاني اشترت بقولي وان يستلزم وجود محال وان لا يستلزمه والى الثالث اشترت بقولي وان يكون الوجودان فاكثير وجودا واحدا (قوله) اصل ذلك المسئلة المشهورة بسواد حلالة يعني ان مبني الكلام في منع اجتماع خاصيتي الصفتين او الصفات لشيء واحد على هذه المسئلة المشهورة وذلك ان العقلاء اختلفوا هل يجوز ان يكون خاصيتا عرضين مختلفين ثابتين لذات واحدة كسواد هو حلالة لاجتماع خاصيتي السواد والحلاوة ام لا فالذي احال ذلك وهو الحق الذي لامرية فيه طرده في الصفات الازلية ودليل المحققين على ابطال سواد حلالة انه يلزم منه ثبوت التضاد ونفيه على موضوع واحد فان السواد لا يضاد الحلالة ويضاد البياض والحلاوة لا تضاده فاذا اجتمعت الخاصيتان لذات واحدة ثبت التضاد وانتفاؤه وذلك محال قال المقترح واعلم ان مسئلة سواد حلالة انما تلزم على مذهب من قال بثبوت الاحوال اما من نفاه وقال اخص وصف الشيء وجوده فمحصول القول باجتماع خاصيتين لذات واحدة ان يكون الوجود واحدا وذلك محال ايضا وهذا كله يطرد في الصفات الازلية فلو ثبت لشيء واحد خاصية القدرة والعلم للزم منه ان يضاد الجهل وان لا يضاده وذلك محال ويلزم ان يكون الوجود وجودان واحدا وهو محال

(ص) قالوا ويلزم من وجودها تعليل الواجب وذلك مستلزم جوازه قلنا معنى التعليل هنا التلازم لا افادة العلة معلولها الثبوت
(ش) احتج القائلون بنفي الصفات بانها لو وجدت للزم تعليل الواجب والتالى باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالى فلان الواجب لو علل لكان ممكنا من حيث ان ثبوته حيثئذ يكون مستفادا من غيره فيكون له

العدم باعتبار ذاته بمعنى انه لو خلي وذاته لم يكن الا معدوما وهو حقيقة الممكن
والامكان ينافي الوجوب لا محالة وايضاً بالباري جل وعلا لا يتصف بصفة ممكنة
فاذن كون الشيء واجباً لا يجمع كونه معللاً اجاب اثبتنا رضى الله تعالى عنهم
بمنع الاستثنائية وذلك لان التعليل اذا اطلق في صفات الباري تعالى على القول
بثبوت الاحوال فليس معناه الا التلازم أي هذه الصفة الواجبة له تعالى كالعلم
مثلاً تلازم صفة اخرى واجبة له جل وعلا تسمى حالاً كالعالمية مثلاً وليس
معناه ان صفة العلم افادت العالمية الثبوت بعد ان كانت معدومة والا لزم
سبق العلم على العالمية ضرورة سبق المؤثر على اثره ويلزم ايضاً اتصافه تعالى
بالحوادث وذلك كله محال واذا رجع التعليل الى معنى التلازم لم يلزم منه
تأثير العلة في معلولها لان التلازم كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير
لاحدهما في الآخر كالجوهر والعرض كذلك يعقل بين الواجبين من غير
تأثير ايضاً كما نقول ارادته تعالى تلازم علمه وعلمه يلازم كلامه ويلازم عالميته
على القول بان العالمية حال ثابتة وقس على هذا والى هذا الجواب اشرت
بقولي قلنا معنى التعليل الى آخره ونكتة التقييد بالظرف في قول معنى
التعليل هنا الاشارة الى ما لاصحابنا من الاختلاف في معنى تعليل الاحوال
المعنوية في الشاهد وذلك لانهم قد اختلفوا اذا خلق الله في ذوات الجواهر
علماً مثلاً ولزم ذلك العلم ثبوت عالمية على القول بثبوت الحال فهل الصانع
تعالى فعل المعنى والحال اللازمة وانما فعل المعنى والمعنى للملازمة الحال وعدم
تمقلها بدونه هو الذي افاد ثبوت الحال فذهب المحققون الى الاول وهو
الحق الذي لاشك فيه ومعنى التعليل عند هؤلاء شاهداً وغائباً ثبوت التلازم
بينهما في طرفي النفي والاثبات لا ازيد واما من قال من المتكلمين ان

التفاعل يفعل المعنى والمعنى يوجب الحال ولم يفعل الفاعل الحال أصلا
فقلوه في ذلك باطل قطعاً لأن تلك العلة ان اثرت في ثبوت الحال
مع التقدم لزم تأخر المعلول عن علته بالزمان وهو محال وان اثرت
في الثبوت مع مصاحبة وجودها له لزم عدم تقدم المؤثر على اثره
وهو محال ولزم التحكم اذ ليس اسناد وجود العلة للتفاعل المختار وهي افادت ثبوت
الحال بالاولى من اسناد ثبوت الحال للفاعل وهي افادت ثبوت تلك العلة بل
طلب الحال للمعنى اقوى من طلب المعنى له لان الحال لا تفعل متميزة الا باعتبار
معناها بخلاف العكس فان أجابوا بترجيح العلة للتأثير لكونها أصلا قيل لهم لا
ملازمة بين كون الشيء أصلا وكونه مؤثراً وإنما يصح التأثير لمن وجبت له صفات
الالوهية من كمال العلم والقدرة والارادة والحياة والوحدانية الى غير ذلك من
الصفات التي لا تليق الا بالله جل وعلا ولو كان كون الشيء أصلا لغيره يقتضي
استقلاله باثبات غيره الملازم له للزم أن يكون تعالى انما اوجد الجواهر وهي تستقل
بإيجاد الاعراض وذلك معلوم البطلان وبالجمله فهذا القول باطل وعلى تقدير
صحته فانما يصح باعتبار صفاتنا الحادثة هي واحوالها فأمكن اسنادها الى مؤثر وأما
صفاته جل وعلا فكلها واجبة والواجب من لا زمة وجوب التقدم والبقاء
اذ الوجوب نفي قبول الانتفاء وما لا يقبل الانتفاء فلا انتفاء له سابقاً ولا لاحقاً
في ذلك تحقيق قدمه وبقائه فلم يصح اسناده لمقنض أصلا فلا معنى للتعليل
ان أطلق فيها الا التلازم وظاهر كلام المقترح ان الخلاف جارياً أيضاً في تعليل
الواجب فانه قال في تقرير الجواب عن شبهة المعتزلة التي ثبت تقريرها من
قال بان التعليل معناه التلازم يقول قد يتلازم الممكنان وقد تلازم الواجبان
ولا منافاة ومن قال بان المعنى يوجب قال الحكم لا يجب الا باعتبار وجوب معناه

فإننا قلنا انه لا يعقل متميزا الا باعتباره ولا يثبت فيه اختلاف ولا تماثل باعتبار
معقوليته وإنما يثبت فيه ذلك باعتبار معناه الموجب له فكيف ينفي ما باعتباره
وجب انتهى وحاصل جوابه ان الامعان الذي ألزمته المعتزلة في تعليل الاحكام
الواجبة لا يلزم على كلا المذهبين في معنى التعليل لان الممكن هو الذي يقبل
العدم لذاته واحكام الباري تعالى لا تقبل العدم لذاتها اما على القول الاول
في معنى التعليل فظاهر واما على الثاني فلما كانت لا تعقل الا بمعانيها فوجوب
معانيها وجوب لها فكأنها معها ذات واحدة اذ الذات للاحول متميزة حتى يقال
انها ذات تقبل العدم في ذاتها وإنما استغفرت الوجوب من غيرها فتكون
ممكنة والحاصل ان التعليل في صفاته تعالى بمعنى افادة الاثبات عن عدم لا
يصح باجماع اهل السنة بل باجماع المسلمين وبقي النزاع في مجرد اطلاق لفظي
والحق منع لفظ كل ما بوجه حدوثا او نقصا في ذاته تعالى او في صفاته جل وعلا
واعلم ان الفلاسفة قد اختلفت على نفي الصفات بما يقرب من شبهة المعتزلة السابقة
فقالوا لو وجدت الصفات لازم أن تكون مفتقرة الى الذات لاستحالة قيام الصفة
بنفسها ولان بعضها شرط في الباقي كالحياة التي هي شرط في القدرة والعلم
والارادة فيلزم ان يكون المشروط مفتقرا الى الشرط او متأخرا عنه في العقل
والافتقار ينافي الوجوب اذ الواجب مستغن على الاطلاق وذلك مناف للافتقار
والحاجة والتقدم على واجب الوجود محال والجواب منع الملازمة فان الافتقار
الى الغير يقتضي ان المفتقر يفيد الغير الوجود فيكون حادثا ونحن لاندي ذلك
بل نقول ان صفاته تعالى كلها واجبة الوجود غنية عن المفتضي بالاطلاق وان
عنيت بالملازمة وعدم اشكالك احد الوجودين عن الآخر معنا الاستثنائية
ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي الوجود فلم قلتم ان هذا التوقف في العلم او

الوجود الذي سمئتموه انتم افتقارا ينافي وجوب الوجود او يستلزم الامكان فان
الامكان انما يتحقق بصحة الارتفاع واذا كانا واجبين فلا يصح في العقل ارتفاعها
ولا ارتفاع احدهما فلا مكان ولا احتياج لكل منهما فاتركوا اذن عنا لفظ الافتقار
والامكان الموهمين لما تقررت استحالته من الاحتياج الى المؤثر وقولوا كل
موجودين ملازمين لا يصح في العقل ارتفاعها ولا ارتفاع احدهما ففرض
وجودها محال أو قولوا لا يمكن ثبوت واجب يلزمه واجب آخر ولا يصح ثبوت
واجب الا خاليا عن واجب آخر وحيث تبدو فضيحتكم بادعائكم مالا تجدون
الى تصحيحه سبيلا سوى المماثلة بلفظ الافتقار الموهوم واستعماله لمطلق التوقف
ومطلق التوقف لا يقتضي الحاجة الى المؤثر الا اذ صحت النفي عقلا لا تقديرا في
الخيال أو خطورا بالبال كما تخطر التخييلات عند اعراض العقل عن وجه
استحالتها وبالجملة فالقوم حكموا التخييلات على ضعفها وجعلوها ادلة فيها لا
يهدي في فسج صحرائه الصعبة المسالك الا العقل النافذ المؤيد بهدايته تعالى
قال شرف الدين ابن التلمساني ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة يعني شبهة
الفلاسفة في ان الافتقار يعني مطلق التوقف يوجب الامكان وان كل مركب
يفتقر الى جزئه وجزء غيره والمفتقر الى الغير لا يكون الا ممكنا وتوهم التركيب
باعتبار الصفات واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على امكان كل ماسوى
الله تعالى استشعر النقص بصفات الله تعالى فقال مرة هذا مما يستغفر الله تعالى
فيه يعني القول بامكانها من حيث ذاتها وجزم اخرى وصرح والعياذ بالله بكلمة لم
يسبق اليها فقال هي ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجود ذاته جل وعلا وضاهها
في ذلك قول الفلاسفة ان العالم ممكن باعتبار ذاته واجب بوجود مقتضيه
ونعوذ بالله من ذلة العالم قلت واشنع من هذا ونعوذ بالله تعالى بتصريحه بان

الذات قابلة لصفاتها فاعلة لها ومن شنيع مذهبه ايضا رده الصفات الى مجرد نسب واضافات وتسميته لها في بعض المواضع مغايرة للذات مع ما علم من ان ائمة السنة يمتنعون اطلاق الغيرية في صفاته تعالى لما يؤذن به من صحة المفارقة كما يمتنعون ان يقال هي هو لما يؤذن به من معنى الاتحاد والذي قاده الى اكثر هذه الآراء الفاسدة باجماع فراره من التركيب الذي توهمته الفلاسفة لازما لثبوت الصفات ولاجل ذلك نفوها هذا مع ان الشيء لا يتكثر بتكثير صفاته كما لا يتكثر بتكثير اعتباراته قال شرف الدين بن التماسي والتركيب سيف في الذات لازم له ايضا فان ماهية كل صفة من الحياة والعلم والقدرة والارادة متميزة عن الاخرى في العقل فان منها مالا يتعلق وهي الحياة ومنها ما يتعلق ولا يؤثر كالعلم ومنها ما يتعلق ويؤثر كالقدرة والارادة فاذا تمايزت واختلفت اقتضت وجوها مختلفة في المقتضى ولما استشعرت الفلاسفة ذلك لم يسعهم الا نقي الصفات ولبسوا على المسلمين باطلاقها مع نفي حقائقها وفسروها بامور متباينة لماهيتها كتفسيرهم كونه عالما بانه ليس يجسم ولا جسماني وهم مساعدون على هذا التنزيه ومطالبون باثبات انه عالم بما دلت عليه الافعال من الاحكام والاعتقان اللهم انا نعوذ بك برضاك من غضبك ومن ان نقتنا عن ديننا وثبتنا على طريق معرفتك وملازمة الاستقامة على سنن شرع رسولك صلى الله عليه وسلم ظاهراً وباطناً حتي تلقاك على ذلك يا ارحم الراحمين

(ص) قالوا لو وجدت للزم تكثر القديم بها والاجماع ان القديم واحد قلنا الموصوف لا يتكثر بصفاته بدليل ان الجوهر الفرد يتصف بصفات عديدة وهو واحد ومعنى الاجماع ان الموصوف بصفات الالهية واحد

(ش) هذه شبهة اخرى للملحدة قالوا لو كانت صفات البارئ تعالى معاني موجودة لكان معه تعالى في الازل قدما وهو معني قولي للزم تكثر القديم بها والملازمة ظاهرة لان صفاته جل وعلا يستحيل عليها الحدوث واما بطلان التالي فالاجماع على ان القديم واحد والجواب منع الملازمة ان اردتم بتكثر القديم تركبه وكثرة اجزائه بسبب وجود الصفات فان كثرة الصفات لا تمنع وحدة الموصوف ولا توجب تركيبه ولا يقال فيه بسببها انه كثير لالغة ولا عرفا ولا عقلا الا ترى ان الجوهر الفرد موصوف بالوحدة وان اتصف بصفات عديدة وان اردتم بتكثر القديم وجود معناه في اكثر من حقيقة واحدة منعنا الاستثنائية ولزمتكم المصادرة عن المطلوب والاجماع الذي نقلتم على ان القديم واحد يجب ان يكون معناه ان الازلي الموصوف بصفات الالهية جل وعلا واحد لا ثاني له لا ان معناه ان حقيقة القدم لا تثبت الا لشيء واحد من غير نظر الى كونه موصوفا او صفة كما فهمتم نعم لفظ الواحد قد يطلق على ما قلناه وعلى ما ذكرتموه فاذيلوا الاشتراك من اللفظ الذي ليستم به وقولوا الامة مجمعة على انه لا صفات له فلا تجدون حيثئذ الى صحته سبيلا وكيف يصح ان ينعقد اجماع على ما قامت البراهين القطعية على خلافه واعلم ان هذه الشبهة هي التي غرت الفلاسفة حتى انكروا جميع الصفات وغرت الامام الفخر حتى قال ما قال والله يهدي من يشاء الى سواء السبيل

(ص) قالوا لو وجدت للزم تعدد الالهة لمشاركتها له في اخص وصفه وهو القدم وذلك يوجب الاشتراك في الاعم قلنا ممنوع ان القدم صفة ثبوتية فضلا على ان يكون صفة نفسية فضلا عن ان يكون اخص

(ش) هذه شبهة اخرى لهم وتقريرها انهم قالوا لو كان له تعالى صفة موجودة لزم تعدد الآلهة والتالي معلوم الاستحالة فالقدم مثله ويان الملازمة ان الصفة الموجودة له تعالى لا تكون الاقدية لاستحالة اتصافه جل وعلا بالحوادث واخص وصف الباري جل وعلا القدم لانفراده تعالى به والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم فيلزم ان تكون الصفة لوجوب قدمها مشاركة للباري تعالى في سائر صفاته فتكون عالمة قادرة مريدة حية الى غير ذلك من صفات الاله فتكون تلك الصفة الها فقد لزم من جود الصفة تعدد الاله وايضا اذا كفرت النصارى بانباتهم الاقائيم الثلاثة وهي الانذات والحياة والعلم فاتهم الذين اثبتتم ذلك وزيادة اولى بالتفكير والجواب منع الملازمة فان القدم لا يكون اخص وكيف وهو سلب لانه عبارة عن نفي سبق العدم ونفي هذه الاضافة سلب لامحالة والباري جل وعلا موجود واخص وصف الموجود لا يكون عدما لان الاخص مقوما للشيء والشيء لا يتقوم بنقيضه الذي هو العدم وبالجملة فالأخص لا يكون الا وصفا ثابتا ذاتيا وليس ايضا كل ذاتي اخص فان الحيوانية ذاتية للانسان وليست اخص وصف بل الاخص هو الذاتي الذي به تقوم الماهية وامتازت عن غيرها كالفن الناطقة للانسان مثلا فاذا كان الوصف سلبيا فينته وبين الاخص مراحل والى هذا اشرت بقولي في العقيدة ممنوع ان القدم صفة ثبوتية فضلا عن ان يكون اخص اي لم يثبت للقدم اول مراتب الاخص وهو الثبوت فكيف يثبت له اعلاها وهو الاخصية فضلا مصدر فعل محذوف اي فضل فضلا بمعنى بقي وضميره يعود على المنع او على النفي الذي فهم مما قبله لانه انما يقع متوسطا بين نفي

واثبات لفظا نحو فلان لا ينظر الى الفقير فضلا عن اعطائه او معنى
نحو تقاصرت الهمم عن ادني العدد فعلا عن ان ترتقا اي لم تبلغه فضلا
عن الترتي ونحوه لفظ العقيدة اذ معناه لم يتصف القدم بالثبوت فضلا
عن الاخضية والقصد فيه استبعاد الادني اعني ما دخله النفي بمعنى عدده بعيدا
عن الوقوع كالنظر الى الفقير وبلوغ الهمم في المثالين واستحالة ما فوقه
اعني ما دخلته عن بمعنى عده بمنزلة الحال الذي لا يمكن وقوعه كالاعطاء-
والترقي فيهما وهو من قولهم انفتت الدراهم والذي فضل منها كذا اي بقي
فالله في المثالين انتفي العطاء بالكلية والذي بقي منه عدم النظر وانتفي
الترقي وبقي التقاصر والمعنى في تركيب العقيدة انتفت في القدم الاخضية
وبقي منه عدم الثبوت والاحسن انه لا يحمل لهذه الجملة وان جعلها بعضهم
حالا ومن الخطأ في حل هذا التركيب ما يقال ان فضلا بمعنى تجاوزا
وان المستبعد في المثالين هو عدم النظر وقصور الهمم قاله الفتازاني في حاشيته
على الكشاف واما قولهم كفرت النصارى باثباتهم الذات والعلم والحياة فخطأ
اذ لم يكن تكفيرهم مجرد اثبات ذلك بل باثباتهم الهة ثلاثة على ما قال تعالى لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقد قدمنا شرح مقالتهم التي لا يرضى بها
مميز من الصبيان فضلا عن فوقه وفي معنى شبهة المعتزلة السابقة وهي الزام
الاشترك في الاعم لاجل الاشتراك في الاخص الذي هو القدم احتجاجهم بانه
لو كان لله تعالى علم لكان علمه يتعلق بعين ما يتعلق به علمنا وأخص وصف
علمنا تعلقه بالمعلوم المعين والاشترك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم
فيجب اذن مماثلة علمه تعالى لعلمنا فيلزم اما قدمهما واما حدوثهما وكلاهما محال
والجواب ان هذا مشترك الالزام لانه يلزمهم مثله فيما أثبتوه لله تعالى من العالمية

فان عالميته تعالى اذا تعلقت بالمعلوم المعين وتعلقت عالميته به لزمهم عين ما الرؤى
وهذا جواب جدلي والجواب الحق ان الاشتراك سيفي الاخص انما يستلزم
الاشتراك في الاعم الذاتي والحدوث والقدم ليسا بذاتيين لعدم توقف فهم
الماهية عليهما فاننا نتعلل العلم مع الذهول عن كونه قديما او حادثا ثم نقيم الدليل
بعديته على انه قديم او حادث ❁ تنبيه ❁ اختلف الناس في اخص وصف
الباري جل وعلا فقال قوم من المعتزلة انه القدم وقد سبق رده ومنهم من زعم
انه حال توجب له تعالى كونه حيا عالما قادرا مريدا ولا افصاح في هذه المقالة
عن هذه الصفة ونقل عن الشيخ ان خاصية الاله القدرة على الاختراع واختاره
الفخر في بعض كتبه واحجج له بان موسى صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه
اجاب فرعون لما سأل عن حقيقة رب العالمين قال له رب السموات والارض
وما بينهما فلولوا ان ذلك خاصية الاله لما كان الجواب لا تقا قال ابن التلساني
ولا حجة له في ذلك فانما كما يسأل بها ويراد بالسؤال فهم الحقيقة كذلك قد
تطلق لطلب تمييز الحقيقة وما ذكره موسى عليه السلام يصلح لتمييزه تعالى عن
سائر الممكنات واما قول الشيخ ان تلك خاصية الاله لعله اراد ان هذا الوصف
لا يثبت لغير الله تعالى ردا على المعتزلة اذ تزعم ان العبد يشارك الله تعالى في
ذلك باعتبارانه يوجد افعاله عندهم ولم يرد انه اخص وصف ذاته فان القدرة
على الاختراع عنده من صفات المعاني التي يستدعي الاتصاف بها ثمر الذات
بدونها في العقل فلا تكون اخص وصف الذات والالدار ذلك والله اعلم
قلت واذا تبين لك ان اخص وصف الباري جل وعلا مجهول عرفت ان ذاته
غير معروفة للبشر وهو الاصح من القولين واليه ذهب القاضي وامام الحرمين
وحجة الاسلام والامام الفخر في اكثر كتبه واختار في كتاب الاشارات وهو

من اول مصنفاته انها معلومة وعلى المنع فهل هو مطلقا ولو في الآخرة او انما هو في الحال ويجوز ان تصير معلومة بعد نقل سيف الدين عن الامام الغزالي المنع مطلقا ونقل فيه الوقف عن القاضي وضرار واحتج من قال بان حقيقة الذات الكريمة معلومة بما تقدم من جواب موسى عليه الصلاة والسلام لفرعون حين سأله عن الحقيقة وقد سبق رده واحتجوا ايضا باننا نتحكم على الذات العلية باحكام والحكم على الشيء فرع معرفته وهو مردود بان الحكم على الشيء فرع الشعور به بوجه ما ولو بوجه خارجي اجمالي لا فرع معرفة ذاته التي هي محل النزاع واحتج القائلون بانها غير معلومة بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى ولا يحيطون به علما وقوله لا تدركه الابصار على وجه وقد قيل انما سمي الله الها من وله العقول وتحيرها في كنهه جلالة تعالى وبالجملة ففجز العقول عن الاحاطة بعظيم كبريائه جل وعلا و باهر جماله وعلى جلالة بل عجزها عن عجائب صنعه في مخلوقاته يكاد ان يكون معسوما من الدين ضرورة واما المعقول فقال الامام فخر الدين الدليل عليه ان المعلوم عند البشر امور أربعة اما الوجود واما كيفيات الوجود وهي الازلية والابدية والوجوب واما السلوب وهي أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض واما الاضافية وهي العالمية والقادرية والذات المخصوصة الموصوفة بهذه المفهومات مغايرة لها لاحتمالها وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة الا انها ذات لا ندري ما هي الا أنها موصوفة بهذه الصفات وهذا يدل على أن ذاته المخصوصة غير معلومة وقال أيضا كلما عرفناه من صفات الله فان مفهومه غير مانع من وقوع الشراكة يعني لانا بعد معرفة تلك الاوصاف نحتاج الى اقامة الدليل على وحدانيته تعالى ومعرفة حقيقته تعالى مانعة من وقوع الشراكة يعني لان ذاته جزئي حقيقي فالمعلوم لنا منه غير حقيقته قال وهذا

قياس جلي من الشكل الثاني قلت ووجه نظمه أن يقال لا شيء مما عرفناه في حقه تعالى بمنع من وقوع الشركة وحقيقته تعالى مانعة من وقوع الشركة ينتج لا شيء مما عرفناه بحقيقته تعالى وهو المطلوب واعترض عليه بأنه لا نزاع بأنه تعالى مميز في وجوده بهذه الاوصاف عن سائر الموجودات وانما النزاع في أن هذا التمييز يميز بالحقيقة أو بأمور لازمة للحقيقة مع أن الحقيقة غير معلومة لنا من حيث هي هي وإن كانت معلومة في الجملة فإن قال أن لفظ الاله غير مانع من الشركة من حيث الوضع وإن قام القاطع على امتناع الشركة فيه عقلا فهو كلى قلنا هذا راجع الى اصطلاح في التسمية وتلقيب والا فالعلم بالتمييز في الوجود يستدعي امتناع الشركة العقلية وقد سلم ذلك وعليه في الدليل الاول أيضا مناقشات لفظية ومعنوية اشار اليها شرف الدين رحمه الله تعالى فنها اطلاق الكيفيات على بعض صفات الله تعالى وهو لفظ موه للتجدد والتغير ولم يرد به شرع فلا يجوز اطلاقه في حقه تعالى ولا يسأل به عنه وانما حمله على اطلاق ان الحكماء رسموا الكيفية على وجه لا يوم نقصا فقالوا هي صفة لا تستدعي نسبة ولا قسمة لذاتها وهذا القسم من الصفات كذلك الا أن الفلاسفة زعموا ان الكيفيات من اقسام المعاني الموجودة وما سماه الامام بالكيفية من الازلية والابدية والوجوب يرجع الى تقديسات في الذات وسلب عند المحققين فمعي الازلية هو القدم وهو سلب العدم السابق ومعنى الابدية هو البقاء وهو سلب العدم اللاحق ومعنى الوجوب انه لا يقبل الانتفاء بحال ومن احتج على انه ثبت بأنه يؤكده الوجود وتأكيد الشيء تحقيقه والشيء لا يتحقق بنقيضه فجوابه انه يتحقق بسلب نقيضه كقولنا هذا حق لاشك فيه كذا نقول وجود واجب اي لا ينتفي بحال ومنها تسمية الصفات بالاضافات وهي عند الاشعرية

اما حقائق ذوات اضافات او احكام لمعان ثابتة ذوات اضافات وقد ردها الى
 الاضافات ابو الحسن البصري من المعتزلة وهو كثيرا ما يتهج منهج الفلاسفة
 فان اراد الامام ذلك فالكلام معه لا يرجع الى مجرد مناقشة لفظية بل هو في
 مؤاخذة معنوية وقد صرح بذلك في المعالم فيقال له معقول العلم مثالي الشاهد
 لا يرجع الى نسبة بل هو حقيقة ذات نسبة وحقيقة العلم لا تختلف بالقدم
 والحدوث وكثرة المتعاقبات وقتها فكيف ثبت على وجه يخالف حقيقته في
 الشاهد والشاهد سلم يرتقي به الى اثبات الحقائق غائبا على وجه الكمال والتنزيه
 ومنها اضافته ان صفاته تعالى مغايرة لذاته واثمة السنة رضوان الله تعالى عليهم
 ممنعون من اطلاق ذلك لما يؤم لفظ الغير من صحة المغارقة ولم يرد الشرع
 باطلاقة فلا تصح هذه الاعتراضات اللفظية ثم الاعتراض الجملي المعنوي على
 هذا الدليل ان الامام ان ادعى في استقرائه انه لا علم عند احد من البشر من
 آدم الى آخره يميز بوجود من البشر سوى ما ذكره فلا ينبغي سقوط هذه الدعوى
 وان ادعى ان هذا هو الذي وجده فيمن استقره من البشر فلا يفيد ان الحاصل
 لجميع البشر ليس الا ذلك ويعارضه ما تدعيه الصوفية من ان الرياضة بعد
 تصحيح العقيدة واحكام الفرائض وتناول الحلال بالخلوة والعزلة والصوم ودوام
 الذكر على طهارة الظاهر والباطن وصدق الافتقار الى الله تعالى بترك الدعوات
 والتبري من الحول والقوة ظاهرا وباطنا سبب بمشيئة الله تعالى لازيادة في المعارف
 كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقال تعالى اولئك كتب في
 قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه ويعبرون عن ذلك الروح والنور بعين السر
 وهو مرات تجليات وكشوف لامور بخلق علوم لاسبيل للاطلاع عليها
 بالاستدلال ولا بطريق الاعتبار بل بمحض انعام والهام بخلق علوم لم تجر العادة

يخافها ولا يعرفها الا اهلها ولا يعرفها غيرهم كما لا يعرف الا كما حقائق الالوان
ولا سبيل الي تعرفها بالقول للغير بل باشارة العارف للعامل كما قيل
تسير فادري ما تقول بطرفها واطرق طرفي عند ذاك فنفهم
ويقال لن يفهم عنك الا من اشرق فيه مثل ما اشرق فيك ولا ينعون بذلك
حلولا كما يفهمه بعض الملبسين بل يريدون تلك البصيرة الباطنة والموهبة
الربانية التي لا ريب فيها ولا شك كما وصف بذلك نبيه عليه الصلاة والسلام
فقال ما تزاغ البصر وما طغى فاني له الجزم بنفي جميع ما يدعونه ونحن لا نتكر ان
ينخص الله تعالى عبدا من عبيده بعلم ما كما قال تعالى في الحضر وعلمناه من لدنا
علما وانما نتكر على من يدعي رؤية عاجلة او تقدما على درجة النبوة او مشاركة
فيها او انه عالم بالله تعالى علم احاطة واذا جاز خالق ادراك لنا بالله تعالى في الآخرة
هو اتم ادراكا من ادراكنا الذي هو صفة المؤثر بآثره فلا يجوز العقل باستحالة
خلق شيء مثل ذلك في القلب وتكون نسبة ما تعلق به في الوضوح والجلال
كنسبة الحاصل عن الرؤية فالحق اذا ان يجزم يجواز ذلك ولا استحالة واذا
كان ذلك يرجع الى الوجدان وفضل الله تعالى لانه نهاية له فلا علم لي الا بحال
نفسي وحال غيري لا اعرفه الا بابناء صادق في العادة ولم يوجدوا تدعيه الصوفية
لم يميزه فعلم ان ذلك المدرك يرجع الى الذات من وجه او الى ترق في العلم
بالصفات والاسماء فكيف لنا بالجزم ان الله تعالى لم يخلق لصديق ولا نبي
مرسل سوى ما نعلمه نحن من الله تعالى والله تعالى عز وجل يقول لا علم الخلق
وقل رب زدني علما ومتعلق السؤال بالمأمور به ممكن والله اعلم واحتج الفخر ايضا
بانا لا نتصور الا ما ادركناه بالحس ومثاله معلوم او بالوجدان كالألام والذات
او يبدية العقل كبسائط القضايا الأولية وهو قولنا النبي والاثبات لا يجتمعان

فهذه طرقت معرفة التصورات وماهية الباري تعالى غير مدرجة بالحس ولا بالوجدان ولا ببداهة العقل فليست مدرجة لنا والاعتراض منع حصر مدارك التصورات فيما ذكره بناء على رأيه في التصورات انها كلها غير مكتسبة وهو ممنوع ثم اذا سلم ان من طرقها العلم الضروري فأني مانع من ان يخلق الله تعالى لبعض عبده علما ضروريا بامر ما لم تجر العادة بخلق العلم بمثله وفضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

(ص) ثم الايجاب للاخص في باب التماثل ممتنع لوجود الاشتراك في الاعم مع انتفائه في الاخص

(ث) هذا اعتراض على المعتزلة في قولهم ان الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم اي هو علة له ولهذا قالوا حقيقة المثلين هما المشتركان في الاخص واشتراهما في الاخص علة لاشتراكهما في الاعم وتقرير الاعتراض عليهم ان الاشتراك في الاخص لو كان موجبا للاشتراك في الاعم اي علة له كما زعموا لما وجد الاشتراك في الاعم بدون الاشتراك في الاخص لاستحالة وجود المعلول بدون علته لكن التالي باطل فالمتقدم مثله ودليل بطلانه ان القرس والانسان مشتركان في الاعم الذاتي وهي الحيوانية وليسا مشتركين في الاخص كالناطقية والصاهلية وكذا البياض والسواد يشتركان في اللونية وهي ذاتي اعم ولا يشتركان في الاخص وهي السوادية والبياضية وانما الواجب ان يقال الاشتراك في الاخص الذاتي ملزوم للاشتراك في الاعم الذاتي فيلزم من وجود الاشتراك في الاخص وجود الاشتراك في الاعم لانستحالة وجود الملزوم بدون لازمه كالاشتراك في الناطقية التي هي للانسان اخص فانه يلزم منه الاشتراك في الاعم الذي هو الحيوانية ولا يلزم من وجود الاشتراك في الاعم الذاتي

كالحيوانية للانسان مثلاً وجود الاشتراك في الاخص كالتأطيقية له اذ لا يلزم من وجود الملازم وجود الملزوم والحاصل ان الذي نتكبر عليهم جعلهم الاشتراك في الاخص علة للاشتراك في الاعم اما كونه ملزوماً له فما لاشت فيه

(ص) فصل ثم نقول يتعين ان تكون هذه الصفات كلها قديمة اذ لو كان شيء منها حادثاً لزم ان لا يبرى عنه او عن الاتصاف بضده الحادث ودليل حدوثه طريان عدمه لما علمت من استحالة عدم القديم وما لا يتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم

(ش) لما فرغ من اقامة البرهان على ثبوت الصفات شرع في اثبات احكام واجبة لها فمن ذلك القدم ودليل وجوبه لكل ما يتصف به تعالى انه لو كان شيء من صفاته جل وعلا حادثاً لزم حدوثه والتالى باطل لما عرفت من وجوب قدمه تعالى فالقدم مثله ويان الملازمة ما اشرنا اليه في اصل العقيدة من انه لو كان شيء من صفاته تعالى حادثاً لزم ان لا يبرى عنه او عن ضده الحادث لما عرفت فيما مضى وسنعيد ايضاً برهانه فيما بعد من ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وما لا يبرى عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها كان حادثاً مثلها وهو معنى قولي وما لا يتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة اي مالا يمكن مفارقة ذاته للحوادث يلزم حدوثه ضرورة اذ لو كان هو قديماً ووصفه الملازم له حادثاً لكان مفارقاً لوصفه اللازم كيف وقد تحقق انه لا يفارقه واما قولي ودليل حدوثه طريان عدمه فهو جواب عن سؤال مستشعر من قولي لزم ان يبرى عنه او عن الاتصاف بضده الحادث ونقريه ان يقال لانسلم انه لو كان شيء من صفاته تعالى حادثاً لزم حدوثه قولكم لانه لا يبرى عنه او عن ضده الحادث تمنع ان ضده حادث بل يجوز ان يكون قديماً حيثئذ انما يلزم ان لا يبرى عن ذلك

الحادث او عن ضده القديم وذلك لا يستلزم حدوثه لانه لم يلزم اذ ذاك من قدمه تعالى وحدوث بعض صفاته عروه عن جميع اوصافه لفرض القدم في بعضها وهو اخضاع تلك الاوصاف للحادثة وجوابه انه يلزم من تقدير الحدوث لصفة من صفاته ان يكون ضدها حادثا ويستحيل ان يكون قديما وذلك لانه لو كان قديما لما طرا عدمه لما عرفت من استحالة عدم القديم فاذا لا يمكن الاتصاف بصفة حادثه الا وضدها او مثلها الاذان سبق الاتصاف بهما ثم طرا عدمهما حادثان ضرورة لان ماثبت قدمه استحال عدمه هذا معنى قولي ودليل حدوثه اي حدوث ضد الوصف الحادث طريان عدمه يعنى بدليل الاتصاف بهذا الوصف الحادث اذ يستحيل ان يتصف به مع بقاء ضده الذي اتصف به قبل والا اجتماع الضدان وقوله لما علمت من استحالة عدم القديم بيان لكون طريان عدمه على القدم دليلا على وجوب حدوثه واستحالة قدمه وقوله وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم يعنى تقدم له في الدليل الثاني لحدوث العالم حيث استدلل على حدوثه بحدوث صفاته اي فلو كان شيء من صفاته تعالى حادثا لدل على حدوثه كجادل حدوث صفات العالم على حدوثه اذ وجه الدلالة واحد والدليل يجب طرده فيستحيل ان يوجد في موضع ولا يدل على مدلوله

(نص) فان قلت انما يتم ذلك اذا وجب ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده ولم لا يقال يجوز خلوه عنهما معا ثم بطرا الاتصاف بهما فتحقق ذاته دونهما فلا يلزم الحدوث فالجواب انه لو خلا عنهما مع قبوله لما لجاز ان يخلو عن جميع ما يقبله من الصفات اذ القبول لا يختلف لانه نفسي والا لزم الدور او التسلسل وخلو القابل عن جميع ما يقبله من الصفات محال مطلقا في الحادث لوجوب اتصافه بالا كوان ضرورة وفي القديم لوجوب اتصافه بما دل عليه فعله

كالم والقدر والارادة ولو فرضت حادثة للزم الدور او التسلسل لتوقف
احداثها عليها

(ش) هذا اعتراض آخر على الملازمة في قولنا لو كان شيء من صفاته
تعالى حادثا لزم حدوثه وتقريره ان يقال لانسلم ملزومية حدوث الصفات
لحدوث الموصوف قولكم لانه لا يعري عنها او عن اضدادها الحادثة دعوى
قولكم في بيانها لان الموصوف بها قابل لها والقابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده
غير مسلم وما المانع ان يقال بجواز خلو القابل للصفة عنها او عن ضدها ويكون
قدما عاريا في الازل عن جميع اوصافه الحادثة التي يقبلها ثم يتصف بها او ببعضها
فيما لا يزال فلا يلزم حينئذ من اتصافه بالحوادث حدوثه لما ذكرنا من صحة مفارقتها
لجميعها وجوابه ان قبول كل ذات لما تنصف به من الصفات لا يكون ابدا الا
نفسيا لتلك الذات اي لا يجب لها ذلك القبول ما دامت الذات غير معلى بمعنى
والدليل عليه انه لو لم يكن القبول نفسيا للذات بل كان يطرا عليها بعد ان لم يكن
لتوقف في طوره على الذات على قبولها اياه فيكون قبول هذا القبول صفة للذات
طاريا ايضا عليها فيحتاج في طوره على الذات الى قبولها ايضا له فان كان القبول
الاول لزم الدور وان كان قبولا آخر غيره نقلنا الكلام اليه ايضا ولزم التسلسل
والى هذا اشرت بقولي لانه نفسي والا لزم الدور او التسلسل واذا ثبت ان القبول
نفسى للذات لزم ان تكون نسبة جميع صفاتها اليها قبولا واتصافا نسبة واحدة فلو
جاز خلوها عن بعض اجناس صفاتها التي تقبلها لجاز خلوها عن جميع تلك
الاجناس المقبولة ضرورة لاستواء نسبة الجميع اليها لكن خلو الذات عن جميع
ما تنقبه من اجناس الصفات محال مطلقا اعني في حق الحادث وفي حق القديم
نخلوها عن بعض اجناس صفاتها التي تقبلها محال واما استحالة الخلو عن الجميع في

حق الحادث فلانا نعلم على الضرورة استحالة عرو الجواهر عن جنس الاكوان وهي
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فيجب ان لا تعري عن سائر اجناس الاعراض
التي تقبلها واما في حق القديم جل وعلا فلانا نعلم قطعا استحالة عروه عما دل عليه
فعله من العلم والقدرة والارادة والحياة اذ لو انتفت في حقه هذه الصفات لاستحال ان
يوجد فعلا من افعاله فيلزم عدم المصنوعات كلها مع تحقق وجودها وهو محال على
الضرورة واذا استحال عروه عن هذه الصفات لزم استحالة عروه عن سائر الصفات التي
يقبلها لما عرفت من وجوب استواء نسبة جميع الصفات المقبولة الى الذات القابلة لها
واذا ثبت التلازم بين وجود ذاته تعالى وبين جميع صفاته التي يتصف بها لزم ان
تكون كلها قديمة اذ لو كان شي منها حادثا وانفرض انه لا يمكن ان يعري عن صفة
من صفاته تعالى لزم ان يكون وجود ذاته حادثا لكن الحدوث على ذاته تعالى مستحيل
لما عرفت من وجوب قدمه ففرض الحدوث في صفة من صفاته تعالى مستحيل
فهذا تعرف ان استحالة عرو القابل عما يقبله من الصفات قاعدة يثبت لنا بها
مطلبان احدهما في الشاهد وهو حدوث العالم لانه لما قام البرهان على حدوث صفاته
عرفنا منه حدوث ذاته لما علمنا من استحالة عرو الذات عما تقبله من الصفات
والثاني في حق الغائب وهو وجوب القدم لجميع صفاته تعالى لانه لما قام البرهان
على وجوب قدمه جل وعلا عرفنا منه وجوب القدم لكل صفة من صفاته تعالى
لما علمنا ايضا من استحالة عرو الذات عما تقبله من الصفات والحاصل انه لما انقعد
التلازم بين كل ذات وبين كل اجناس مقبولة من الصفات صح ان يستدل بما
علم من حدوث احدهما على حدوث الآخر كما يستدل بما علم من قدم احدهما على
قدم الآخر وقوله ولو فرضت حادثة للزم الدور او التسلسل لتوقف احداثها
عليها هذا جواب عن سؤال استشعرت وروده وتقريره ان يقال ماذا كثرتم في حق

الحادث من استحالة عرو الجواهر عن بعض ما قبله وهو الا كون فيلزم ان لا تعري عن سائر ما قبله مسلم لان استحالة عروها عن الا كون معلوم بالضرورة وما ذكرتم في حق القديم من استحالة عروه تعالى عن العلم والقدرة والارادة والحياة فيلزم استحالة عروه عن سائر ما قبله من الصفات قد لا يسلم لكم القول باستحالة عروه عن الاوصاف المذكورة حتى يتم لكم استدلالكم بها على استحالة عروه عن سائر صفاته قولكم في دليل استحالة عروه عن الاوصاف المذكورة ان فعله الموجود دل عليها من حيث توقف ايجاده الاختياري على اتصافه بتلك الصفات المذكورة فقله انما يدل الفعل على وجوب اتصاف فاعله بتلك الصفات وجوباً وقتياً اعني وقت ايجاده ذلك الفعل لا وجوباً مطلقاً بحسب الذات والذي يوجب استحالة العرو الثاني لا الاول لما علمت ان الوقفية المطلقة اعم من الضرورية المطلقة وملتزم الاعم غير ملتزم الاخص والحاصل ان الذي أُنْتِجَ دليلكم اعم من مدعاكم جوابه منع ان الافعال انما دلت على وجوب تلك الصفات لفاعلها وجوباً وقتياً بل وجوباً مطلقاً بحسب الذات بحيث يستحيل عرو الفاعل عن تلك الصفات مطلقاً ويان ذلك انه لو قدر الجواز لتلك الصفات لكانت من جملة الافعال الحادثة ضرورة ان كل ممكن حادث فيجب ان يتصف فاعلها بأمثالها ليتمكن بها من ايجادها ثم ننقل الكلام الى تلك الصفات الاخرى فان قدر لها الجواز ايضاً لزم حدوثه ايضاً ولزم اتصاف فاعلها بأمثالها ليتمكن بها من ايجادها ولزم الدوران كانت هذه الصفات هي الاولى او التسلسل ان كانت غيرها فاذن الافعال لا يمكن صدورها عن فاعل تكون تلك الصفات في حقه جائزة لا يقال نحن انما نترضنا على استدلالكم على وجوبها بمجرد الفعل وهذا الذي اجبتم به لم يصحح الاستدلال به على ذلك بل حاصله استنباط دليل آخر

على وجوب تلك الصفات للفاعل وهو انها لو كانت جائزة لازم الدور او التسلسل
لانا نقول انما استلزم جواز تلك الصفات الدور او التسلسل من حيث ان كل
جائز لا يكون الا فعلا حادثا والفعل الحادث يدل على تلك الصفات ثم نقل الكلام
اليها ويلزم الدور او التسلسل فصح ان الفعل يدل على وجوب تلك الصفات.
وجوبا مطلقا بحسب تلك الذوات وذكر الدور او التسلسل في هذا الوجه بيان
لوجه دلالة على ذلك والله الموفق وقوله لتوقف احداثها عليها أي على امثالها
(ص) * واذا عرفت وجوب قدم الصفات عرفت استحالة عدمها لما قدمنا
من بيان استحالة العدم على القديم

(ش) * هذا ظاهر وقد قدمنا برهان القاعدة الكلية وهي ان كل مائت
قدمه استحالة عدمه

(ص) * نفرج بهذا استحالة التغير على القديم مطلقا اما في ذاته
فلوجوب قدمه وبقائه لما مر واما في صفاته فلما ذكر الان ومن ثم استحالة على علمه
ان يكون كسبيا أي يحصل له عن دليل او ضروريا أي يقارنه ضرر كعلمنا بأننا
او يطرا عليه سهوا او غفلة واستحالة على قدرته ان يحتاج الى آلة او معاونة
وعلى ارادته ان تكون لغرض وعلى سمعه وبصره وكلامه وادراكه على القول به ان
تكون بمجاجة او مقابلة او اتصال او يكون كلامه حرفا او صوتا او يطرا عليه
سكوت لاستلزام جميع ذلك التغير والحدوث

(ش) * هذا كله ظاهر ولنزده بيانا فنقول اما وجه استحالة التغير على
الذات العلية وصفاتها فلانه ان كان من عدم الى وجود فوجوب القدم
للذات الكريمة ولجميع صفاتها يمنع ذلك لانه عبارة عن سلب العدم السابق على
الوجود وان كان من وجود الى عدم فوجوب البقاء لها يدفعه لانه عبارة عن

سلب العدم اللاحق بعد الوجود وقد سبق في العقيدة ذكر برهان وجوب
 القدم والبقاء للذات العلية ولصفاتها ولما كان ذكره في انصافات قريباً من هذا
 الموضع قلت واما في صفاته فلما ذكر الآن ولما كان ما ذكرته في الذات بعيداً عن هذا
 المحل عبرت في الاشارة الى مناسب من برهان قدمها بقولي فلما مر واما ما ذكرت
 من استحالة الكسب على علمه تعالى فظاهر لان العلم الكسبي لا يكون الا حادثاً
 وعلمه جل وعلا قديم لا يتجدد واما قلنا ان الكسبي لا يكون الا حادثاً لانه اما
 ان يفسر بالعلم الحاصل عن النظر وهو الذي غلب عليه العرف او بما تعلق به
 القدرة الحادثة ولا يخفى تجدد وحدوثه على كلا التفسيرين وهذا الثاني هو
 معناه الاصلى وهل يستلزم سبق النظر عقلاً او عادة فيحوز في العقل احداث
 علم واحداث قدرة عليه من غير تقدم نظر قولان والثاني مذهب امام الحرمين
 وهو الحق لان قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه نفسي له وتقدم النظر لا يصح
 ان يكون شرطاً للقدرة على العلم لان القدرة مقارنة للعلم والنظر ينافيه ولا
 يصح ان يكون شرط الشيء ما لا يوجد الا حال عدمه واما عدم اشتراط النظر
 في العلم فلا تنافي على ان العلم النظري يحوز ان يقع ضرورياً واذا عرفت استحالة
 الكسب على علمه تعالى لا يذانه بسبق الجهل واتصاف الذات العلية بوصف حادث
 عرفت ان ما وقع في الكتاب والسنة موها ظاهره حدوث العلم وكسبه يجب
 القطع بان ظاهره غير مراد وذلك كقوله تعالى ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن
 الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين فليس المراد انه تجدد له تعالى بالفتنة علم
 بالصادق والكاذب من خلقه كيف وعلمه جل وعلا زلي محيط بكل معلوم وعلى
 وفق علمه القديم وارادته النافذة تجري احكام الكائنات كلها الا يعلم من خلق
 وهو اللطيف الخبير وتأويل الآية ان المراد الاجبار بانه تعالى مجازي المكلفين

بما علمه منهم ازلا من خير او شر فاطلق العلم على الجزء المتأخر عن وقوع
امارته من خبر او شر لان وقوع ذلك كله على وفق علمه جل وعز وتسمية
الجزء بالعلم من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق وهو مجاز شائع في اللسان والفتنة
قال الزمخشري هي الامتحان بشدائد التكليف من مفارقة الاوطان ومجاهدة
الاعداء وسائر انطاغات الشاقة وهجر الشهوات والملاذ وبالفقر والقحط وانواع
المصائب في الانفس والاموال ومصاراة الكفار على ادايم وكيدهم وضررهم والمضي
احسب الذين اجرؤا كلمة الشهادة على انفسهم واظهروا القول بالايان انهم
يتركون كذلك غير مختارين بل يمتحنهم الله بضروب الحق حتى يبلو صبرهم وثبات
اقدامهم وصحة عقائدهم وخلوص نياتهم لتمييز المخلص من غير المخلص والراغب
في الدين من المضطرب والمتمكن من العابد على حرف انتهى قال ابن عطية
والصدق والكذب على بايها اي من صدق فعمله قوله ومن كذبه انتهى واما
ما ذكرته من استحالة علمه تعالى ضروري فاذللك انما يتبين بمعرفة الضروري ماهو
فقول قال المقترح الضروري يطلق على اربع معان مالميس بمقدور بالقدرة
الحادثة ونقيضه المكتسب وهو المقدور بها وهذا لا يختص بالعلم بل يقال حركة
ضرورية اي غير مقدورة بالقدرة الحادثة الثاني ماعلم بهير دليل الثالث ماعلم
من غير تقدم نظر وهذان يختصان بالمعلوم الرابع ماقارنه ضرر وحاجة كعلم
الانسان جوعه والمه وهذا المعنى الاخير هو المستحيل في حق علم الباري جل
وعلا دون المعاني الثلاثة ولاجله امتنع اطلاق لفظ الضروري عليه وكذا يمتنع
اطلاق لفظ البديهي على علمه تعالى وهو كالضروري الا انه لا يقترب بضرر
ولا حاجة وانما احتمال اطلاقه على علمه جل وعلا لانه يشعر بالحدوث اذ يقال
بدء النفس الامر اذا اتاها بفتنة بغير سابقة شعور بمقدمات تغلب على الظن

وجوده . والحاصل ان العلم الحادث ينقسم ثلاثة اقسام ضروري وبديهي وكسبي ولا يطلق واحد منها على علمه تعالى واما ما ذكرت من استحالة طرق السهو والغفلة على علمه تعالى فظاهراً لانهما يستلزمان الاتصاف بالجهل وذلك في حق من تنزه عن كل نقیصة محال ولان ما سجي او غفل عنه فقد انعدم علمه تعالى به ووجوب البقاء لعلمه تعالى ولجميع صفاته يدفع تجوز ذلك والسهو والغفلة متقاربان في المعنى الا ان السهو كثيراً ما يستعمل عرفاً في الذهول مع اعتقاد ما يصاده والغفلة اعم فلها جمعت بينهما (قوله) واستحال على قدرته ان تحتاج الى آلة او معاونة يعني لان ذلك يفضي الى حدوثها اذ يكون قادراً عند وجود تلك الآلة او المعاون وعاجزاً عند عدمها ولا يحتاج بادعاء قدم الآلة والمعاون لما علم من وجوب الحدوث لكل ما سواه تعالى وايضاً لو توقف تعلق قدرته تعالى بشيء من الممكنات على واسطة آلة يفعل بها او معين يشاركه في الفعل لزم توقف سائر الممكنات على مثل ذلك لوجوب استواء الممكنات كلها بالنسبة الى قدرته جل وعلا وذلك يؤدي الى التسلسل لان تلك الوسائط المقدرة هي من جملة الممكنات الحادثة اذ لا يجب الوجود الالذاته العلية وصفاته فيجب ان يتوقف ايجادها ايضاً على وسائط حادثة اخرى ثم كذلك وبهذا تعلم ان اختياره سبحانه وتعالى لايجاد ممكنات ممكن آخر كالخياره جل وعلا ايجاد الشيع مع الاكل والري مع الشرب والاحراق مع مس النار وتفریق الاجزاء مثلاً مع حد السيف وحز العضو والمقدور مع القدرة الحادثة ونحو ذلك مما لا يفحص ولا يدل جميع ذلك على ان تلك الامور المقارنة تأثيراً فيما افترت به لا استقلالاً ولا معاونة بل وجودها وعدمها بالنسبة الى التأثير سواء وايجادها جل وعلا الممكن مع ممكن يقارنه كايادها له تعالى منفرداً بدون مقارنة ممكن آخر فتعالى ان يكون

فعله بواسطة او علاج انما اسره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون بلا كاف
ولا نون وقال جل من قائل ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة
ايام وما مسنا من لغوب اي ما مسنا في خلقها من تعب فتبارك الله رب العالمين
(قوله) وعلى ارادته ان تكون لغرض يعني لغرض بيعته على ايجاد الفعل وهو
محال في حقه تعالى سواء كان الغرض راجعاً اليه او الى خلقه اما وجه الاستحالة
في الغرض الراجع اليه فلأنه ان كان ذلك الغرض قديماً وجب قدم العالم ولزم
الفعل بالايحاء وجاء مذهب الفلاسفة وذلك مما قد فرغنا من ابطاله وان كان
حادثاً يتصف به بعد الايحاء لزم نقصه وحاجته قبل ايجاده افعاله التي حصلت
له غرضه ولزم اتصافه بالحوادث لتجدد الكمالات له حيثئذ بواسطة خلقه وذلك
كله مفض الى حدوده ويتعالى عن ذلك من لا أول لوجوده الغني الذي يفتر
اليه كل شيء ولا يفتر هو الى شيء ولما وجه الاستحالة في الغرض الراجع الى
خلقته فانه لا يجب عليه تعالى مراعاة صلاح ولا اصلح وقد تكلمنا في العقيدة على
برهان استحالة الامرين في فصل خالق الافعال بأنهم من هذا وسنشرح ذلك في
محله شرحاً يزيل عنه كل غطاء انت شاء الله تعالى (قوله) وعلى سمعه وبصره
وكلامه وادراكه على القول به ان يكون يجارحة هذا راجع الى الجميع وقد قدمنا
البرهان على استحالة الجرمية في حقه تعالى فهو يسمع بغير اذن ولا صماخ ويرى
بغير حدة ويتكلم بغير فم ولا لسان ويدرك على القول بزيادة الادراك بغير
الات المعنادة للشم والذوق واللمس (قوله) او مقابلة راجع الى الرؤية (قوله)
او اتصال راجع الى الادراك عند من اثبته (قوله) او يكون كلامه حرفاً او
صوتاً لانه لو كان كلامه يتركب من الحروف والاصوات لكاف ذلك الكلام
حادثاً ضرورة استحالة اجتماع حرفين فاكثري في محل واحد فلا توجد الحروف

في محل واحد حتى يعدم سابقها ويتجدد لاحقها وكل ما سبق وجوده العدم او
 طراً على وجوده العدم فهو حادث فالحروف والاصوات لا تكون ابدا الا
 حادثاً فلو تركب الكلام منها لكان حادثاً ضرورة ان المركب من الحوادث
 حادث وذهب الحشوية المنتمون الى الظاهر الى ان كلام الباري تعالى القائم
 بذاته حروف واصوات ومع كونه حروفاً واصواتاً هو قديم ازلي وهو لا يصحاب
 غاية في الضلالة وتورط في مجبوحة الجهالة فان من سوامن من اهل البدع ربما
 تعرض لهم شبهة مخيلة لا تنهدم من اول مرة بالضروريات أما هؤلاء فلم يراعوا
 ضروريات العقول ولا وقتوا من اول مرة عند شيء منها فعوذ بالله من الخذلان
 كاعتقادهم ان الباري تعالى جسم مستوعب على العرش بالماسة والاستقرار ثم ينتقل
 كل ليلة جمعة عند ما يبقى ثلث الليل وينزل عن مكانه الى السماء ثم يعود عند
 الفجر الى مكانه وهم على صنفين صنف منهم قالوا بتعيزه وتصوره وتشكله على
 شكل الانسان هؤلاء مساوون لليهود في هذا الاعتقاد وصنف آخر منهم
 قالوا بتعيزه من غير شكل ولا جارحة ثم اتفقوا على ان كلامه سبحانه قديم
 حروف واصوات متقطعة يتكلم بها شاء منها باللسان العربي والعجمي وضروب
 الالسنه الموضوعة لاهل الارض فيقولون انه ينطق بالباء والميم وسائر الحروف
 لا على مخارج الحروف والذين قالوا بأنه على شكل الانسان قالوا انه يتكلم
 بالحروف على مخارجها وجمالها قديمة وهو ينظمها كيف يشاء وعلى اي لغة يشاء
 وكيف تدخل المشيئة القديمة لولا ان الله يسلب عقل التمييز لمن يشاء وهو عندهم
 يتكلم اذا يشاء ويسكت اذا يشاء فاذا سكت لا يعدم كلامه ولكنه صمت
 واكنه تعالى الله عن قولهم ومن شنيع مذهبهم ان القاري اذا قرأ من كتاب
 الله تعالى آية فالذي يسمع منه هو الكلام القائم بالله سبحانه وقد وجد في محل

هذا القاري، ولم ينتقل عن ذات الاله وزعموا ان حروف المصحف عين كلام
 الله تعالى من غير ان ينتقل أيضا عن ذاته وهذا قول النصارى بتدرع عيسى
 عليه السلام بالصفة الازلية التي هي العلم من غير ان تفارق الاله ولكن النصارى
 خصصوا بذلك واحدا من الخلق وهو عيسى عليه السلام وهو لاه حكموا بذلك
 في حق كل قارىء يتلو آية من كتاب الله والحكم بقدم حروف واصوات
 تتجدد والعدم سابق لها ولا حق وكون الشيء الواحد يحل بمحلين خروج عن
 دائرة العقل وجمد للضروريات وكيف يوسم بالعقل من يقول ان الحروف اذا
 صيغت من زبر الحديد حتى يفهم منها آيات من كتاب الله تعالى فهي باعيانها
 عين كلام الله تعالى وكانت اذا كانت زبرا حادثة فلما صارت حروفا انقلب
 قديمة واطلقت طائفة منهم انقول بأن الحروف المكتوبة الدالة على اسم الله
 تعالى هي الله المعبود بحق وان كتبت في أما كن فهو واحد في اما كن قال ابو
 حامد ويلزمهم ان يحرق ما يكتب فيه اسم النار والقوم مبتلون بعظيم العباوة
 قال ابن دهاق وهذه الطائفة اجهل الناس في طريق النظر بآيات واكثر خلق
 الله جمودا على الحسيات حتى حملهم ذلك على انكار وجوب النظر في المخلوقات
 وقالوا ان الاشتغال بالنظر في العقليات بدعة وضلالة وريب في الدين وتشكيك
 في مذهب المسلمين وتسموا بالسنية المتورعين بترك النظر في آيات رب العالمين
 وما يمجدها بآياتنا الا الكافرون قال وهم عامة محضة لا يفهمون حقيقة ولا مجازا
 ولا يفرقون بين واجب ولا ممكن ولا مستحيل ولهذا يقولون ان الله تعالى قادر
 على قلب الحقائق وان يوجد المستحيلات اذا ارادها كالمجمع بين الضدين وانما
 يمنع عندهم الخيال في عقول الخلق وقدرة الله تعالى صالحة لا يقاوعه وانما منع من
 ذلك انه لم يردده ولو اراده لكان فلا محال عندهم بوجه من الوجوه وانما هو لو

اراده لكان واعتقاداتهم موجودة كثيرة في العامة وفي جلامدة طلبة العلم ولهذا
صرح بعض المتفقهة في زمان الغزالي بقريب من مذهبهم فقال في قوله تعالى لو
اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء وفي قوله لو اردنا ان نتخذ لهم و هو
الزوج لانتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين فقال ما منع من ذلك الا انه لم يرد
فلما بلغ ذلك حجة الاسلام الغزالي رحمه الله قال وهلا انتبه هذا النبي لقوله ان
كنا فاعلين انه لو كان فعلا من افعلنا تناله هذه التسمية ولقوله لاصطفى مما
يخلق ما يشاء اي لو اراد ذلك لكان خلقا يسميه ابنا بمعنى الرأفة والرحمة
لا بمعنى التولد على حقيقة البنوة وعليه نبه سبحانه بقوله ان كل من في السموات
والارض الا آت الرحمن عبداً تنبيهاً على ان البنوة والعبودية لا يجتمعان وكذلك
الرق والزوجة لا يجتمعان وزعموا ان القديم سبحانه لم يوصف بالاقدار على
ذلك لكان عاجزاً وذلك منهم جهل بما يتعلق به الاقدار والعجز يلزمهم على
هذا ان يكون سبحانه قادراً على اختراع اله مثله قديم لا اول له فان امتنعوا من
ذلك ألزموا كونه عاجزاً على مقتضى رأيهم والعاجز ليس باله وان حكموا
باقتداره على ذلك ألزمهم من الكفر ما لزم من قال بوجود مثل لله تعالى اذ لا
فرق في الكافرين بين من يجوز في حق الله تعالى ما يقدح في الوهيته وبين من
يحكم بوقوع ذلك فتركب مذهب الحشوية من ثلاث جهالات احداها جهلهم
باللسان والفرق بين مجازه وحقيقته ولهذا حكموا بظاهر ما ورد من الاستواء
على العرش والتزول الى السماء في الثلث الاخير من الليل وكون القرآن كلام
الله محفوظاً في الصدور مقرواً باللسن مكتوباً في المصاحف وما ورد من نداء
الله في الآخرة بصوت يسمعه من قرب ومن بعد وغير ذلك مما لا يحصى الثانية
جودهم على ما سبق اليهم من ظاهر اللفظ الثالثة مغالطتهم العقول حذرا من

ترك الظاهر ولا شك ان الجهل باللسان وعدم اتقان في البلاغة والبيان
والبعد من ممارسة العلوم العقلية على مقتضى التنبيهات الشرعية ثم التجاسر مع
عدم ذلك كله على الخوض فيما يحتاج الى علوم عديدة وفكرة متقدمة وتأيد
الهي من غير اخذ عن اهل العلم وحسن ادب في التلقي منهم اصل لكل ضلالة
وكفر والعباد بالله وبالجملة فاعتقاد الحشوية تألف من ضلالات ثلاث من
يهود وتصر واعتزل فهم مع اليهود في اعتقادهم الجسم في حق الاله ومع
النصارى في اعتقاد حلول الكلام في الاجسام وانه لا يفارق مع ذلك الاله ومع
المعتزلة في اعتقاد ان كلام الله تعالى حروف واصوات وهو نص مذهب اليهود
ايضاً غير ان المعتزلة لم يقولوا بقيام الحروف والاصوات به سبحانه وتعالى لما
تفطنوا لحدوثها وادركوا ان قيام الحوادث بذاته تعالى محال وهؤلاء حكموا
بذلك لمعظم غباوتهم وجهلهم بالضروريات التي تدرك باوائل العقول واشترك
الجميع في عدم تعقل ما قاله اهل الحق من اثبات كلام ليس بحرف ولا صوت
قائم بنفس المتكلم يعبر عنه بالكلام اللفظي والكتابة والرموز والاشارات واحتج
اهل الحق على اثباته شاهداً بان الامر والنهي يحد حالة امره ونهيه من نفسه
طلباً جازماً بالضرورة ويدل عليه بالعبارات المختلفة وما يعرض له الاختلاف
مغاير لما يعرض له الاختلاف ولان العبارات بالجمل والمواضع والتوقيف وما
في النفس حقيقة عقلية لا بالجمل والتوقيف وزعمت المعتزلة ان ما يحده الطالب
في نفسه يرجع الى ارادة الامثال ويردّون الخبر الى العلم بنظم الصيغة فالحاصل
الاتفاق على وجدان اصل المعنى في النفس وانما النزاع في تمييزه عن الارادة
والعلم واحتج الاصحاب على مغايرته للارادة بوجود الامر بدونها وبينوه بوجوده
الاول ان الله تعالى امر الكفار بالايمان والعصاة بالطاعة ولم يرد وقوع ذلك

منهم اذ لو اراد ذلك لوقع والا لزم النقص بنفوذ مشيئة العبد بدون مشيئة الله تعالى وقد اتفق السلف قبل ظهور البدع على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ الله لم يكن الثاني ان الامر يتعلق بفعل الغير والارادة لا بمعنى الشهوة والمحبة لا تتعلق الا بفعل المرید الثالث ان من حلف ليقضين غريبه دينه غداً ان شاء الله فتمكن من قضاائه ولم يقضه لم يحنث مع ان الله تعالى قد امره بذلك فلو تضمن الامر الارادة لكان قد شاء الله قضاؤه فكان يجب ان يحنث ولم يحنث بالاجماع قالوا ولان المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده انه اذا اعتذر بانه يخالفه فلم يصدقها فاراد تمهيد عذره فانه يأمره بحضرتة ويريد مخالفتة فاذا امره فمقد تحقق الامر بدون الارادة للامتنال قال ابن التماسي وهذا لا حجة فيه فان عذره بتمهيد باظهار انه أمر ولا يتوقف على انه أمر حقيقة ومثله للاشعرية في الطلب النفسي الذي اثبتوه اي ان هذا الامر لم يوجد معه الطلب النفسي قالوا ومن الدليل على المغايرة انه يحسن ان يقال اربد منك فعل هذا ولا امرك به ولو كان كل أمر مرید التناقض وهذا ايضاً ضعيف لانه يمكن ان يجعل قوله اريد منك على اي احب ذلك واشتبهه فلا يتنافى ذلك نفي الامر واما رد الخبر الى العلم بنظم الصيغة فباطل ايضاً لان نظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ الدالة على المعنى والخبر النفسي لا يختلف ولان الصيغة الواحدة قد تستعمل في الخبر والطلب معاً والعلم ينظمهما لا يختلف وما في النفس يختلف واذا ثبت ان لنا قولاً نفسياً فتسميته كلاماً مأخوذاً من موارد اللغة وقد قال تعالى ويقولون في انفسهم وقال اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون لم يكنهم بالنسبة الى القول بالسنتهم وانما كذبهم بالنسبة الى ما تكتمه ضمائرهم وقال الاخطل

ان الكلام في التواضع ان جعل السالك على التواضع دليلًا
 وحل اطلاقه على ما في النفس وعلى المفظ بطريق الحقيقة او هو حقيقة
 في القول مجازية في النفسي او بالعكس ثلاثة التواضع والذي استقر عليه رأي
 الشيخ أبي الحسن الاشعري انه مشترك واختار المعتزلة انه حقيقة في المفظ
 بدليل تبادره عند الاطلاق الى التهم فلا يمنع ان يكون حقيقة لغوية في
 النفسي وحقيقة عرفية في المفظي واذا عرفت ذلك سبب اهل الحق في كلام الله
 تعالى عرفت ان اطلاق السالك على كلام الله انه مخبر بالصدور ومقروء
 بالالسنه ومكتوب في المذاهب لا يعمل على القول الذي فرغنا من بيان
 استعماله بل لما كانت هذه الاشياء دالة على كلامه جل وعلا اطلق عليها كلامه
 من باب اطلاق اسم المدلول على الدال واطلق على انه موجود فيها اي فيها
 وعلمًا لان الشيء له وجودات اربع وجود في الاعيان ووجود في الازدهار
 ووجود في اللسان ووجود بالبنان وهو الكتابة وبهذا تعرف ان التلاوة غير المتلو
 والقراءة غير المقروء والكتابة غير المكتوب لان الاول من كل قسمين حادث
 والثاني قديم وهو كلام الله جل وعلا والتلاوة والقراءة والكتابة متناهية والمقروء
 والمتلو والمكتوب لا نهاية له وبالجملة فالاطلاقات اللفظية تابعة للعقل من حيث
 اطلاقها ومعانيها تابعة للعقل من حيث الحمل عليها فلا بد من فهمها على ما يصح
 لان الالتقاط متبوعة مطلقاً يرفض لظاهرها قواطع العقل والا لزم كل ضلال
 وكفر والالفاظ وجوه دالاتها متكثرة وإنما تنضبط بطول ممارستها مع الغفلة
 القوانين العقلية - واعلم ان مسألة الكلام ذات تشعب كثير وبحث مع المبتدعة
 منتشر شهير حتى قيل انما سمى فن أصول الدين بعلم الكلام لاجله وقد استبان
 الحق بما ذكرناه في المسئلة فرأينا الاعراض عن كثير من المباحث المذكورة فيها

للمحافظة من التطويل بل لا كبير جدوى له ولهذا قال بعض المحققين الحق ان
 التطويل في مسألة الكلام بل وفي جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق في
 ذلك قليل الجدوى لان كنه ذاته تعالى وكنه صفاته محبوب عن العقل وعلى
 تقدير التوصل الى شيء من معرفة الذات فهو ذوقي لا يمكن التعبير عنه والله
 سبحانه اعلم (قوله) او يطرأ عليه سكوت اشارة الى مذهب الحشوية الذين وصفوا
 كلامه تعالى بالسكوت تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً بل لم يزل سبحانه متكلماً
 ولا يزال اذ لو جاز ان يسكت جل وعلا عن كلامه لجاز ان يتصف كلامه تعالى
 بالعدم وذلك يوجب حدوثه وما ادعاه الحشوية من كون الكلام مع السكوت
 هوس لا حاصل له اذ لا معنى للسكوت الا انعدام الكلام فان كان السكوت
 قبل وجود الكلام لزم سبق العدم عليه وذلك نفي لقدمه واثبات لحدوثه وان
 كان بعد وجود الكلام فقد طرأ على الكلام العدم وذلك ينفي بقاءه واذا انتفى
 البقاء انتفى القدم لما عرفت ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه وينعكس بعكس
 النقيض الموافق الى ان كل ما لم يستحل عدمه لم يثبت قدمه واذا انتفى القدم
 ايضاً لزم ضده الذي هو الحدوث وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق
 وتجدد الكلام اللاحق فيكون اللاحق حادثاً بغير واسطة والسابق حادثاً
 بواسطة ان ما لحقه العدم لزم ان يسبقه العدم واذا لزم من السكوت حدوث
 الكلام لزم منه حدوث الذات الموصوفة به لما عرفت ان قيام الصفة الحادثة
 بشيء يوجب حدوث ذلك الشيء ودعوى الاتصاف بذلك لمن تنزه عن
 الحوادث في ذاته وجميع صفاته جل وعلا كفر لاحالة وما ورد في الحديث مما
 يخالف هذا الذي قررناه فهو قول فنه ما ورد في الحديث ان الله يسمع الناس يوم
 القيامة قائلاً يقول يقول الله سبحانه أنصتوا كما أنصت لكم انا اليوم ظلم ان

جاوزني ظلم ظالم قال ابن دهاق يرجع معنى الحديث الى ان الباري سبحانه
وتعالى يعلم ويرى ويسمع ومع ذلك لا يخلق لهم سمعاً لحبسه باعمالهم لان الله
تعالى يجوز عليه ان يصمت فان ذلك كان يكون من انعدام كلامه وكلامه تعالى
قديم وقد تقدم ذكر الدليل القاطع على ان التقديم لا ينعدم عند ذكرنا حدوث
العالم انتهى قلت يعني انه تجوز باطلاق الصمت على لازمه وهو عدم ادراك
ما عند الصامت من الخبر وبهذا تعرف انه ليس معنى كلام الله موسى تكليماً انه
ابتداء الكلام له بعد ان كان ساكناً ولا انه بعد ما كلفه انقطع كلامه وسكت
تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وانما المعنى انه تعالى بفضله ازال المانع عن موسى
عليه السلام وخلق له سمعاً وقواه حتى ادرك به كلامه القديم ثم منعه بعد ذلك
ورده الى ما كان قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لاهل الجنة وروى ابن
موسى عليه السلام عند قدومه من المناجاة كان يسد اذنيه لئلا يسمع كلام
الخلق اذ صار عنده كاشد ما يكون من اصوات البهائم المنكرة حتى لم يكن
يستطع سماعه بحدوث ما ذاقه من اللذات التي لا يحاط بها ولا تكيف عند سماع
كلام من ليس مثله شيء جل وعلا ولولا انه سبحانه يغيبه عما ذاق عند مناجاته
مما لا يقدر على وصفه لما امكن ان يانس الى شيء من المخلوقات ابداً ولما انتفع
به احد فسبحانه من لطيف ما اوسع كرمه واعظم جلاله ومن اعجب الامور في
هذا عدم ذوبان الذات من موسى عليه السلام وتلاشيها حتى تصير عدماً تعضاً
عند اطلاعها من ذي الجلال على ما اطلعت لولا انه ثبتها وامسكها الذي امسك
السموات والارض ان تزولا واما تأويل المعتزلة كلام الله سبحانه لموسى عليه
السلام بخلق حروف واصوات في الشجرة يسمع منها ما اراد الله تعالى ان يوصله
اليه فبناء منهم على مذهبيهم الفاسد من انكار الكلام القديم القائم بذاته تعالى

وقد سبق رد ذلك عليهم وايضا فالذي يدل عليه قوله تعالى اني اصطفى بك علي الناس برسالاتي وبكلامي وتسميته عليه السلام بكليم الله انه خص بجماع كلام الله القديم القائم بذاته وهو الذي نقل عن السلف ودرج عليه الخلف ودلت عليه السنة والقرآن ولو كان اصطفاؤه بمجرد سمائه كلاماً حادثاً خلقه الله في جسم من الاجسام لكان كل من سمع كلاماً من مخلوق قد شاركه في ذلك لان الذوات الحادثة وصفاتها مخلوقة لله تعالى فان اجابوا بأنه خص بخلق الله الكلام فيما لا يعتاد منه الكلام قيل لهم وهذا ايضا لا خصوصية فيه لوجود مثله في سائر الانبياء وايضاً فاطلاق كالم الله موسى بمعنى خلق الكلام تجاز وتوكيد الفعل بالمصدر في الآية يمنعه فان قلت لا نسلم ان التوكيد يدفعه لوقوعه مع المجاز ومنه

بكي الخبز من عوف وانكر جلده وعبت عجيجاً من جذام المطارف
 سلنا دفع التوكيد المجاز لكن انما يدفعه في الآية ان لو وقع بالمعنى الذي يدفع توهم المجاز في النسبة اذ فيها وقع النزاع في الآية لا في الاستدلال الكلام حقيقة قد وقع ونما النزاع ممن وقع قلت الجواب عن الاول ان اليت من باب الاستعارة التسمية لوقوعها في الفعل والاستعارة مطلقاً مبنية على تناسي التشبيه حتى قال فيها طائفة من علماء البيان انها حقيقة لغوية فيصح التوكيد فيها بالمبالغة في دخول المشبه في جنس المشبه به والآية لا قرينة فيها على الاستعارة بخلاف اليت فان قرينة الاستعارة فيه اسناد العجيج الى ما لا يتأتى منه حقيقة الا انه لا يسلم هذا الجواب من ورود الاعتراض عليه بالمصادرة عن المطلوب اذ الخصم يدعي ان الكلام ليس الا الحروف والاصوات وقد اسند في الآية الى ما لا يتأتى منه فهو عنده كاسناد العجيج في اليت الى المطارف لكن اهل السنة رضي الله

عنه انما استدلو بالآية بعد ان قلتم لم البرهان القطعي على عدم انحصار الكلام في الحروف والاصوات ففتح الاستدلال بها ولا يعترض باليت لما سبق وايضاً فادعاء هدم قاعدة شهيرة بين علماء الانسان مجرد بيت شعر يحتمل اموراً لا يخفى ضعفه والجواب عن الثاني منع ان النزاع انما هو في النسبة لا في المسند وذلك ان المعتزلة موافقون على ان اسناد الكلام الى الله تعالى حقيقة لا مجاز وانه هو الذي كلم موسى لا غيره لكن تأولوا الكلام المسند اليه على معنى الخالق للكلام فحسبوا كلامهم عند خلق الكلام والمتكلم عندهم الخالق للكلام ولا شك ان استعمال كلم بمعنى خالق الكلام مجاز فتوكيده بالمصدر يدفعه وان زعم المعتزلة ان كلم بمعنى خالق هو الحقيقة وغيره مجاز كان النزاع بينهم لغوياً ويلزمهم ان لا متكلم حقيقة الا الله تعالى اذ لا خالق سواه ومنعهم لذلك بمقتضى اصلهم الفاسد في تأثير القدرة الحادثة في مقدورها لا يسمع لفساده وبالجملة فحين لم نذكر هذه الآية الا على سبيل التقوية لا ثبات الكلام النفسي القديم بسماع موسى عليه السلام له والا فانكار الكلام النفسي وحصره في الحروف والاصوات واضح البطلان عقلاً ونقلاً واذا ثبت الكلام النفسي ووجد في الكتاب والسنة اسناد الكلام اليه تعالى وجب اعتقاد ظاهره وان المراد كلامه القديم القائم بذاته والتعرض لاجراء اللفظ عن ظاهره والصحيح من غير موجب بدعة ومغالطة لاجماع الصحابة وتابعيهم باحسان ولا شك ان المتبادر الى الذهن لغة وعرفاً من قوله تعالى وكلم الله موسى تكليماً من غير نظر الى التوكيد انه كلمة من غير واسطة بل بكلامه القديم القائم به وكذلك قوله اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي انما يتبادر الى الذهن من هذه الاضافة الكلام القائم به جل وعلا لا سيما مع ما افترت به من اصطفاً موسى عليه السلام بها على الناس

ولا موجب لصرف اللفظ عن ظاهره الا توهم انحصار الكلام في الحروف
والاصوات وقيامها بذاته تعالى محال فتعين التأويل وجوابه انه قد سبق بطلان
هذا التوهم فتعين الايمان بالظاهر اذ لا عاخذ للرجوح وايضا فقول المعترض ان
التوكيد في الآية انما يحقق المسند وليس فيه وقع النزاع بل في النسبة نقول على
تقدير تسليمه ان لم يحقق النسبة فلم يقتض خلاف ظاهرها فتعين الظاهر لعدم
الصارف عنه (قوله) لاستلزام جميع ما ذكر التغير والحدوث قد ذكرنا وجه
ذلك في جميعها مفصلا وبالله التوفيق

(ص) ١٠ (فصل) ثم نقول يجب لهذه الصفات الوحدة فتكون قدرة واحدة
وارادة واحدة وعلماً واحداً وكذا ما بعدها ويجب لها عدم النهاية في متعلقاتها
فتتعلق القدرة والارادة بكل ممكن والعلم والكلام بجميع اقسام الحكم العقلي
وهي كل واجب وجائز ومستحيل والسمع والبصر والادراك على القول به بكل
موجود

(ش) ذكر في هذا الفصل حكيمين من احكام الصفات احدهما وجوب
الوحدة لكل واحدة منها الثاني وجوب عموم التعلق لما تعلق منها في كل ما تصلح
له فقولي ويجب لها عدم النهاية اي للتعلق منها وهو ما عدا الحياة اما الوحدة في
الصفات فهي مما لا خلاف فيها عند اهل السنة في جميعها الا العلم والكلام اما
العلم يخالف فيه ابو سهل الصعلوكي من الاشعرية واثبت لله تعالى علوماً لا نهاية
لعددتها كما ان متعلقاتها كذلك ورد عليه الجمهور بوجهين احدهما انه يلزم على
قوله دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال الثاني انه مخالف للاجماع لان
القائل قائلان قائل باثبات العلم القديم مع وحدته وقائل بنفيه اما ثبوت علوم
قديمة لا نهاية لها فجميع على بطلانه قال ابن التلساني والرد الاول فيه نظر فان

الذي قام الدليل على استحالة وجود حوادث لا نهاية لها وبينوا الاستحالة فيها
 بوجوه لا تطرد مع فرض القدم كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين
 ولزوم تطرق الاقل والاكثر لما لا يتناهى فان فرض نفي الواجب محال بخلاف
 الحادث وكذلك الاستدلال بالجمع بين عدم النهاية والانتقضاء لا يطرد هنا
 لوجوبها وكذلك الاستدلال بان كل واحد مسبوق بعدم نفسه فلكل مسبوق
 بالعدم كل ذلك لا يمكن تقريره هنا قال فالوجه في الرد الاعتماد على الوجه
 الثاني وهو الاجماع انتهى فان قيل كيف يستقيم القول بوحدة العلم مع انه
 تعالى عالم بما سيكون وبالكائن والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن لان العلم بما
 سيكون يستلزم عدم ذلك المعلوم والعلم بكونه يستلزم وجوده فلو كان عينه لزم
 ان يكون احدهما تعلق بالشئ على خلاف ما هو عليه فالجواب ان البارئ تعالى
 في انزه يعلم وجود الشئ مضافاً الى وقته المعين كما يعلمه مضافاً الى محله المعين
 ويعلم انه معدوم قبل وجوده وان كان مما لا يبقى فيعلم عدمه بعد وجوده فليس
 علمه مظروفاً مقيداً بالزمان بل علمه تعلق بايجاد الموجود مضافاً الى الزمان
 والاضافة للزمان صفة للفعل لا ظرف للعلم فليس علمه زمانياً فيوصف بالماضي
 والحاضر والمستقبل وانما منشأ هذا الغلط من حيث الاخبار عن ذلك المتعلق
 بخصوص بالقول اللفظي فان تقدم زمن الاخبار عنه من حيث الاخبار عن
 زمن وجود ذلك الفعل سمي الاخبار مستقبلاً وان تأخر سمي ماضياً وان قارن
 سمي حالاً فالماضي والمستقبل والحال تسميات تفرض باعتبار الاخبار عنه اما
 تعلق العلم بوجوده في الزمن المتعين فشيء واحد ويقرر ذلك انا لو قدرنا علماً
 بقدوم زيد عند طلوع الشمس من يوم كذا بانباء صادق وقدرنا دوام ذلك العلم
 من غير ان يعرض لنا سهو او غفلة لم نحتاج عند قدومه الى تجديد علم بقدومه بل ما

وقع هو ما علمناه قبل ان يقع فتعلق العلم بما سيكون والتكائن هو شيء واحد وهو
 قدوم زيد في وقت كذا هذا ما يتعلق بالعلم على وجه الاختصار واما الكلام
 فالذي عليه اكثر اهل السنة انه كلام واحد متعلق بجميع وجوه متعلقات
 الكلام وهو مع وحدته وقدمه امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء
 وغير ذلك من معاني الكلام وليس كل واحد من هذه معنى يقوم بالذات ليس
 هو الآخر بل عين امره تعالى هو عين نهيهِ وعين خبرهِ وعين غير ذلك من
 معاني الكلام وذهب عبد الله بن سعيد الكلبي الى تعدده على ما سياتي
 تحقيق قوله بعد ان شاء الله تعالى هذا ما يتعلق بوحدة الصفات واما عموم
 المتعلق لما فعناه ان كل صفة من الصفات المتعلقة فهي تتعلق بجميع ما تصلح له
 وقد فسرنا ذلك في اصل العقيدة فقولنا فتعلق القدرة والارادة بكل ممكن معناه
 ان القدرة صفة يتأتى بها ايجاد كل ممكن والارادة صفة يتأتى بها تخصيص كل
 ممكن بالنظر الى ذاته وانما قلنا بالنظر الى ذاته ليدخل ما لا يتأتى بايجاده ولا
 تخصيصه من الممكنات لكن لا بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى غيره وذلك
 كتعلق علم المولى تعالى بعدم وقوعه فانه وان استحال معه وقوع الممكن لكن
 لا يمنع من كونه متعلقاً للقدرة والارادة عند المحققين كما لا يمنع ذلك من وصفه
 بالامكان وقد اختلفوا في اطلاق تعلق القدرة على ما علم الله تعالى انه لا يقع
 كإيمان ابي لهب مثلاً على قولين وقد وفق الغزالي بينهما على معنى ان من قال
 بالتعلق فبالنظر الى امكانه في ذاته ومن قال بتعلقه بالنظر الى تعلق العلم
 بعدم وقوعه واستدل من قال بتعلق القدرة بهذا النوع بانه لو لم تتعلق القدرة
 بالشيء لاجل تعلق العلم بعدم وقوعه للزم ان لا يكون للقدرة متعلق والتالي
 باطل بالاجماع فالقدم مثله وبيان الملازمة ان الممكن اما واجب الوقوع ان

تعلق علم الله تعالى بوقوعه او مستحيله ان تعلق علمه جل وتلا بعدم وقوعه فلو
منعت الاستحالة المارضة من تعلق القدرة لمنع منه الوجوب العارض اذها في المنع
من تعلق القدرة سواء ويدخل في الممكنات التي تتلقى بها قدرة الله تعالى
وارادته الممكنات الصادرة عن الميولات بالاختيار فلها عند اهل السنة صادرة
بمحض قدرة الله تعالى وارادته لا تأثير للميول في شيء منها وقد خالفت المعتزلة في
ذلك وسيأتي الرد عليهم ان شاء الله تعالى (وقوله) والعالم والكلام بجميع اقسام
الحكم العقلي انما سوى بين العالم والكلام في المتعلق لما ذكر لانه ان كل عالم بمعلوم
فانه متكلم بمعلومه ولما كان كل من صفتي الكلام والعالم لا يؤثر في متعلقه لم يمتنع
تعلقهما بكل واجب وبكل مستحيل والتشبيه في قوله وهي كل واجب الخ يعود
على اقسام الحكم العقلي وتقسيم الحكم اليها تقسيم كل الى اجزائه بدليل ادخاله
لفظة كل في الاقسام ولو كان من تقسيم الكل الى جزئياته لقال وهي الواجب
والجائز والمستحيل (وقوله) والسمع والبصر والادراك على القول به بكل موجود يعني
ان هذه الصفات الثلاثة في حق الله تعالى تتعلق بكل موجود وان كان كل واحد
منها في حقنا خاصا ببعض الموجودات فان ذلك الخصوص عادي لا عقلي اما
البصر فاتفق اهل السنة على جواز تعلقه بكل موجود واختلفوا في جواز تعلق
ما عدا الرؤية من الادراكات بكل موجود فذهب القدماء منهم كعبد الله بن
سعيد الكلبي والفيلسوف الى ان هذا المصمم مختص بالرؤية وبقية الادراكات
لا يجوز ان تعم الموجودات وتقل عن الشيخ ابي الحسن مخالفتهم في ذلك وصار الى
جواز عموم كل ادراك لكل موجود ومذهب الشيخ ابي الحسن امام اهل السنة واليه
ينسبون ملكة في هذه العقيدة وتقل عن عبد الله بن سعيد انه لما خص تعلق
السمع بالاصوات ذهب الى ان الكلام الازلي لا يصح ان يسمع يعني والله اعلم

بل يدرك بصفة العلم وفي قوله ذلك مخالفة لقواطع السمع والشيخ ابو الحسن رضي الله عنه لما قال ادراك السمع يتم كل موجود جوّز تعلقه بكلام الله تعالى وقال بوقوع هذا الجائز على ما ورد السمع به في حق موسى عليه السلام وعمدة الشيخ في ذلك ما يأتي تقريره ان شاء الله تعالى في فصل الرؤية من ان الوجود هو المصحح للرؤية وقد اختلف الاصحاب في الاكوان التي هي متعلق الرؤية في وقتنا اتفاقاً هل هي متعلق اللس ام لا فذهب بعضهم الى ان ادراك اللس يتعلق بها واحتج بان من لمس شيئاً واضطرب تحت يده ادرك حركته واذا تفرقت اجزأؤه في يده ادرك تفرقتها ومن الاصحاب من انكر ذلك وزعم انه يعلم ذلك عند اللس ولم يتعلق ادراك اللس به قال المقترح والتحقيق الاول واورد على اهل السنة في قولهم ان الرؤية لتعلق بكل موجود لزوم التسلسل وذلك ان الرؤية المتعلقة هي من جملة الموجودات فيجب ان تقع رؤيتها فاذا لم تر رؤيتها فانما لم نرها لما منع كما في حق غيرها من الموجودات التي لانراها ثم تنقل الكلام الى ذلك المانع فنقول هو موجود فيجوز ان يرى فيحتاج ايضاً الى تقدير مانع يمنع من رؤيته وكذلك الكلام في مانع المانع الى ما لانهاية له واجاب القاضي عن ذلك بان المانع الاول يمنع من رؤية ما هو مانع منه ومانع من رؤية نفسه فلا يحتاج الى تقدير مانع آخر حتى يلزم التسلسل واعترض عليه بان المانع اذا كان يمنع من رؤية نفسه فيكون امتناع رؤيته صفة نفسية له تمنع من تقدير مانع بالنسبة الى رؤيته وذلك مما يقدح في طرد دلالة الوجود على صحة تعلق الرؤية بكل موجود واجاب القاضي بان المانع من صفة نفسه ان يمنع من قام به رؤيته لا غير من قامت به فيجوز ان يراه غير من قام به اذ الحكم لا يثبت في المعنى الا في محل قام به ذلك المعنى ولا يتناقض ذلك كون الوجود مصححاً

لرؤية كل موجودات قد اختلفت عِلماً في هذه المسئلة على مذاهب الاول
 مذهب الشيخ ان الرؤية يجوز ان ترى مطلقاً بحيث لم ترَ فمانع وما لزم من
 التسلسل بجوابه ما سبق عن القاضي واجاب غيره بان الله تعالى يقطع تلك
 السلسلة متى شاء بان يخلق النوم وهو عنده يضاد الادراك قلت وهو مردود
 لان السلسلة التي لزمت انما هي وجود موانع لا نهاية لها مجتمعة لا مرتبة فلم
 يجزئ النوم ونحوه من الموت والفشية وما في معناها حتى لزم المحال وهو اجتماع
 موانع لا نهاية لها في الزمان الفرد وانما يصح الجواب بالنوم ونحوه لو كانت السلسلة
 اللازمة هي سلسلة الترتيب بان يوجد بعد كل مانع على انه لو كانت السلسلة
 اللازمة هي سلسلة الترتيب لما لزم محال اذ غاية لزوم عدم انقطاع الموانع في
 المستقبل وذلك لا استحالة فيه كنسيم اهل الجنة وعذاب اهل النار . الثاني
 امتناع كون الرؤية مطلقاً مرئية وحجته ما سبق من التسلسل قلت وهو مردود
 ان كان يسلم ان الوجود مصحح للرؤية الثالث استحالة ان يرى الانسان رؤية
 نفسه وتجوز ان يرى رؤية غيره وكأنه يرى قائل هذا عدم لزوم التسلسل في
 رؤية الغير لجواز ان يدرك الانسان ادراك غيره او لا يدركه للمانع ثم يعدم الله
 ذلك المحل الثاني الذي هو محل الرؤية المدركة فتعذر في الموانع فينقطع
 التسلسل عند ذلك قلت ولا يجزئ ضعف هذا الثالث ايضاً لانه ان كان يجوز
 رؤية المانع فقد لزم من التسلسل عند عدم كون رؤية الغير حال وجودها مرئية
 ما لزم عند عدم كون رؤية نفسه مرئية له وان كان لا يجوز رؤية الموانع فذلك
 يقطع التسلسل في رؤية نفسه ورؤية غيره كما ذكرناه عن القاضي في تصحيح قول
 الشيخ الاشري وبالجملة فالحق من هذه الاقوال ان سلم ان الوجود هو المصحح
 للرؤية ما ذهب اليه الشيخ بضميمة جواب القاضي رحمه الله تعالى والله اعلم

(ص) اما عدم النهاية في متعلقاتها فلانها لو اخصت ببعض ما تصلح له لاستحال ما علم جوازه وافتقر الى مخصص

(ش) هذا برهان على المطالب الثاني وهو عموم التعلق للصفات وقدمه على المطالب الاول وهو وحدة الصفات لتوقف بعض ادلته عليه وبيان ما اشار اليه من الدليل ان نقول لو اخصت صفة من صفاته تعالى المتعلقة ببعض ما تصلح له لانتقض الجائز مستحيلاً والثاني باطل فالمتقدم مثله وبيان الملازمة ان البعض الذي لم يتعلق به تلك الصفة مع صلاحية تعلقها به هي في صحة تعلقها به مثل البعض الذي تعلقت به فتصير الصفة في التعلق على غيره منع لما علمت صحته وايضاً فتحصيص الصفات ببعض ما جاز ان يتعلق به يوجب افتقارها الى مخصص مختار لاستواء الجميع بالنسبة اليها وذلك يوجب حدوثها وقد سبق البرهان على وجوب القدم والبقاء لذاته تعالى وللجميع صفاته

(ص) لا يقال جاز التعلق بالجميع لكن منع منه مانع لانا نقول المانع ان صاد الصفة لزوم عدمها وعدم التقديم تعالى والا فلا اثر له وايضاً فالتعلق بنفسه يستحيل ان يمنع منه مانع والمانع في حقنا انما منع وجود الصفة اتعدها بالنسبة اليها بدليل صحة ذهولنا عن احد المعنويين مع بقاء الاخر لا تعلقها

(ش) هذا اعتراض على الملازمة وجوابه وتقرير الاعتراض ان يقال لا نسلم ان اخصاص الصفة المتعلقة ببعض ما تصلح له يلزم منه استحالة ما علم جوازه لانه انما يلزم ذلك لو كان امتناع تعلقها ببعض من ذاتها اذ الفرض حينئذ ان ذلك البعض مما يصلح ان يتعلق به فامتناع تعلقها به لا موجب جمع بين جواز التعلق واستحالة ما اذا كان امتناع تعلقها بذلك البعض لا من ذاتها بل للمانع لم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة لاختلافهما حينئذ بالاضافة اذ الجواز

انما هو باعتبار الذات والاستحالة انما هي باعتبار الغير والاولى ان يقرر هذا
الاعتراض بطريق الاستفسار وذلك ان يقال ما تريدون بالاستحالة والجواز
الذين يلزم اجتماعهما على تقدير عدم العموم في تعلق الصفات بالاستحالة والجواز
الذاتيين او ما هو اعم فان اردتم الاول منعنا الملازمة اذ الاستحالة هنا نقول انها
ليست بذاتية بل من الغير وشو المانع وان اردتم الثاني وهو مطلق الاستحالة
والجواز منعنا الاستثنائية اذ لا تنافي باجماع بين كون الشيء جائزاً بحسب ذاته
وبين كونه ممنوعاً بحسب غيره الا ترى ان ايمان ابي لُهب ونحوه جائز بالنظر
الى ذاته مستحيل باعتبار غيره وهو تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه اجاب في
العتيدة عن هذا الاعتراض بان تقدير المانع هنا حتى تكون الاستحالة بالغير
لا بالذات لا يصح لان ذلك المانع لا بد وان يكون معنى قائماً بالذات التي اوجب
لها المنع لاستحالة ايجاب المعنى حكماً لما لم يقر به وحينئذ نقول هذا المانع اما ان
يضاد الصفه المتعاقبة ام لا فان ضاها لزم عدم الصفه اصلاً لاستحالة الجمع بين
الضدين وقد سبق استحالة العدم مطلقاً في صفاته تعالى وان لم يضادها لم يكن له
اثر فبقى الصفه على عمومها وايضاً فالتعلق عمومياً او خصوصاً للصفه المتعلقة نفسي
لها ايضاً والا لزم قيام المعنى بالمعنى ولزم تعقل الصفه المتعلقة بدون اصل التعلق
وهو محال واذا كان التعلق مطلقاً نفسياً للصفه المتعلقة استحالة رفعه عمومياً او
خصوصاً مع بقاء الصفه فانعه اذن مانع من وجود الصفه لكن الصفه واجبة
الوجود لا تقبل عدماً فتقدير مانع يرفع وجودها مستحيل وهذا معنى قولي وايضاً
فالتعلق نفسي يستحيل ان يمنع منه مانع اي مع بقاء الصفه المتعلقة كما قرر
المعترض بل لا يرتفع الامع ارتفاع الصفه لكن ارتفاع صفاته تعالى محال (وقوله)
والمانع في جفتنا انما منع وجود الصفه لتعددتها الخ جواب عن سؤال مقدر

و تقريره ان يقال لو كان التعلق للصفات المتعلقة نفسياً بحيث لا يمكن نفيه عموماً
او خصوصاً مع بقاء الصفة كما قررتم لزم ان لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن
بعض ما تصلح له والتالي باطل قطعاً بدليل ان علمنا انما يتعلق ببعض المعلومات وما
لم يتعلق به مع امكان ان يتعلق به فكثير لا يأخذه الحصر وكذلك قدرتنا
وكلامنا وسائر صفاتنا المتعلقة انما تعلقت بالانزير اليسير مما تصلح له اجاب في العقيدة
بمنع الملازمة وذلك ان المنع في حقنا الصفة وتعلقها النفسي مما لا تعلقها النفسي
مع بقائها فكل ما جهلناه من المعلومات مثلاً فقد انعدم في حقنا من آحاد العلوم
بقدره ومثار الغلط في كلام السائل توهمه ان علمنا مثلاً وسائر صفاتنا المتعلقة
يصح ان تتعلق بتعدد والذي عند اثبتنا ان الصفة المتعلقة بالنسبة اليها انما تصلح ان
تتعلق بتعلق واحد فقط بحيث تعدد المتعلق في حقنا فقد تعددت الصفة بحسبه
وقد استدلوا على ذلك بأنه لو كان لنا علم واحد مثلاً يتعلق بمعلوماتين فاكثراً لما صح
ان يذهل عن بعضها مع حضور الآخر لما فيه من اجتماع الضدين وهما العلم
والذهول لكن ذهوانا عن بعض معلوماتنا معلوم لنا بالضرورة فكل معلوم لنا اذن
فله علم يخصه والضمير في قوله لتعدد ما يعود على الصفة وقولي لا تعلقها منصوب
بالمعطف على مفعول منع (ص) واما دليل وحدتها فلا نهالو تعددت بتعدد
متعلقاتها لزم دخول ما لا نهاية له عدداً في الوجود وهو محال والا لم يكن لبعض
الاعداد ترجيح على بعض فتفتقر في تعيين بعضها الى مختص وذلك يوجب
حدوثها وقد تبين وجوب قدمها هذا خلف فتعين اذن وجوب وحدتها
(ش) هذا برهان المطلب الاول وهو وجوب الوحدة لصفاته جل وعلا وتقريره
ان يقال لو كانت صفة من صفاته تعالى متعددة وقد قام البرهان قبل قريباً على
تعلقها بما لا يتناهي لم يخل اما ان لتعدد بحسب تعدد المتعلقات التي عرفت انها

لا ينتهي واما ان تخص بعدد متناه والنالي بقسميه محال فالقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان القسم الاول من التالي فلانه يؤدي الى وجود صفات لا نهاية لما عدداً وهو محال اذ كل ما يدخل تحت الوجود فلا بد من صحة تمييزه وتميز ما لا يتناهي محال فوجود ما لا يتناهي محال واما بطلان القسم الثاني وهو اختصاصها بعدد متناه فلانه يقتضي اختصاصها بذلك العدد المتناهي بدلاً عن غيره مخصصاً مختاراً وذلك يستلزم حدوثها وايضاً يلزم توزيع ما لا يتناهي من المتعاقبات على ما يتناهي من الصفات وهو محال ضرورة

(ص) فان قلت مثلاً العلم في حقنا متعدد بحسب تعدد متعلقة وكذا غيره فلو قام العلم مثلاً في حقه تعالى مقام علوم لجاز ان يقوم في حقه تعالى مقام القدرة والارادة وسائر الصفات بجامع قيامه مقام صفات متغايرة بل ويلزم عليه ان يجوز قيام ذاته مقام الصفات كلها وذلك مما ياباه كل مسلم فلنا الفرق ان التغاير في العلوم الحادثة لاجل التغاير في المتعلق مع الاتحاد في النوع فحيث فرضت الوحدة في العلم مثلاً زال التغاير اما العلم والقدرة وسائر الصفات فتغايرة في حقائقها جنساً فلو قام بعضها مقام بعض لزم قبل قلب الحقائق ولزم ما تقدم في مسألة سواد حلالة

(ش) هذه شبهة على سبيل المعارضة للدليل الوحدة ونقريها ان يقال العلم قد تقرر في الشاهد تعدده بحسب تعدد متعلقاته فلو اتحد العلم القديم مثلاً لقام مقام علوم مختلفة بالنسبة اليها والملازمة ظاهرة اما بطلان التالي فلان قيام العلم مقام علوم مختلفة يوجب جواز قياسه مقام سائر صفاته كالقدرة والارادة وغيرها بجامع ان التعدد والاختلاف لتلك الصفات قد تقرر وجوبه لجمعها في الشاهد فان لم يعتمد عليه في بعضها بالنسبة للغائب وجب ان لا يعتمد

عليه بالنسبة اليه في سائرهما بل اذا لم يوثق بما تقرر وجوبه من ذلك في الشاهد
لزم ان يجوز قيام الذات العلمية مقام انصفات كلها وذلك باطل باجماع المسلمين
اجاب عن هذه الشبهة بان العلوم الحادثة مثلا وان اختلفت فليس اختلافها
في نفس حقيقة العلم بل اختلافها انما هو باختلاف متعلقاتها لما تعددت آحاد
العلم الشخصية حيث فرض علم واحد بالشخص يعم جميع المتعلقات زال ذلك
الاختلاف ضرورة توقفه على تعدد آحاد العلم بحسب تعدد آحاد المعانم وقد
زال ذلك بفرض الوحدة والحاصل ان قيام الواحد مقام العدد عند اتحاد النوع
جائز لانه لا يوجب قلب حقيقة بخلاف قيامه مقام العدد عند الاختلاف في
النوع كالقدرة والعلم مثلا فانه لا يمكن ان تقوم صفة واحدة مقامهما لانه يوجب
قلب الاجناس واختلاف الحقائق واجتماع مضادات في شيء واحد كما تقدم
في وجه امتناع ان يكون الشيء الواحد سواد حلاوة وهذا الجواب حسن لكنه
يعكر عليه ادعاء أئمة السنة رضي الله عنهم وحدة الكلام مع اختلافه بالنوع
فان نوع الطلب ليس نوع الخبر اما الامر والنهي فيندرجان في حقيقة الطلب
فالاختلاف فيهما من حيث المتعلق فقط والاستخبار والوعيد والوعيد يرجع
جميع ذلك الى الخبر فرجعت الاقسام كلها الى الخبر والطلب وانتصر بعض
الشيوخ لمذهب الشيخ والجمهور فقال لم تنحصر اقسام الكلام فيما ذكر فكما جاز
رد الاقسام الى القسمين جاز في العقل ان يكون قسم آخر نسبته الى القسمين
في الاندراج تحته كنسبة الاقسام الى القسمين فليل له وكذا الخصم يدعي انه
لم تنحصر ايضا اقسام المعاني فيما ذكر منها فيجوز في العقل ان يكون ثم معنى نسبته
الى العلم والقدرة كنسبة العلم الى سائر العلوم . فان قيل يلزم ثم ان يضاد وان
لا يضاد قيل وذلك لازم ايضا هنا فان الخبر لا يضاد النهي والامر يضاده فلو

كان معنى واحد خبراً طالباً لصاد ولم يصاد وذلك هو الحال الذي ذكرتم من حيث المتقول ولاجل استقامة الجري على هذا المسلك العقلي صار قوم الى التعمد في الكلام هرباً من لزوم هذا الحال وقد نقل ذلك عن عبد الله بن سعيد بن كلاب قال ان الكلام اسم لسبع صفات الامر والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد والنداء والكل قديم عنده ونقل ايضاً عنه قدم الكلام فقط وان هذه السبع من صفات الافعال انما ثبتت للكلام فيما لا يزال ورد عليه بان تعقل وجود الكلام ازلاً بدون واحد من هذه السبع محال وهو ظاهر اذ وجود الجنس خارجاً في غير نوع من انواعه مما لا يمكن وايضاً فالاستخبار والوعد والوعيد آيلة الى الخبر فلا يحسن جعلها قسمة له فان الاستخبار اما ان يكون من الله تعالى فغيره فهو خبر والاستفهام على حكم الاستعلام لا يلقى بعلام الغيوب وان اريد به طلب الاخبار رجع الى الامر والوعيد خبر عن الثواب والوعيد خبر عن العقاب واختلاف الخبرات لا يغير حقيقة الخبر واجاب بعض المحققين عن الرد الاول بان عبد الله بن سعيد انما اراد ان الكلام لا يسمى امراً ولا نهياً الا عند وجوده انما ورد في خبري لا ان الكلام لا يتفق بهما الا عند وجودهما فانه اجل من ان يعتقد مثل هذا والتزم الاستاذ ابو اسحاق رد جميع اقسام الكلام الى الخبر لينظم القول بالوحدة فقال الامر خبر عن نعم الفعل والنهي خبر عن نعم الترك واورد عليه ان خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يتبع الخبر عنه على ما هو به فاذا اخبر الله تعالى عن تحتم شيء فلا بد وان تكون صفة التحتم ثابتة له قبل الاخبار فتحتمه ان كان بنفس هذا الخبر دار وان كان غيره تسلسل قال ابن التلساني ويمكن ان يجب بان بعض الاخبار يراد بها الانشاء فلا يشترط كونها بتلك الصفة قبل تعلقه بها بل ثبتت معها كقولك طلقت واعتقت

وولكت وما اشبه ذلك واعترض ايضا على الاستاذ بان من اقسام الامر والنهي التذب والكراهة وليس فيهما تحتم فقد خرجا عن الكلام بتفسيره وذهب الامام الفخر الى مثل ما ذهب اليه الاستاذ من رد انواع الكلام كلها الى الخبر الا انه رد الامر والنهي الى الاخبار بملول العقاب ورد عليه بان العفو من الله تعالى مأمول في حق غير الكافر مع تحقق الامر والنهي وبهذا يبطل على المعتزلة حود الواجب بذلك والقاضي يقول لو قدر ورود الامر الجازم بدون الوعد والوعيد لتحقق الامر وخالفه الامام الفزالي وما صار اليه القاضي هو الجاري على قواعد اهل السنة فان الثواب من الله عندهم مجرد فضل والعقاب مجرد عدل وتعاقهما بالامر والنهي باخبار الله تعالى لانهما لازمان لما عقلا واعلم ان مشكلة الوحدة في الصفات تتعاقبها ابجاث قوية واشكالات صعبة يضيق مجال النظر فيها الا ان يوفق الله تعالى وقد تركنا التعرض لكثير منها خشية السآمة وفيما ذكرناه من ذلك كفاية وبالجملة فباحث الصفات المعنوية والمعاني متسمة جدا وهي من مزال الاقدام الا ان يثبت الله سبحانه فنسأله جل وعلا ان يفرنا به ولا يفتنا في ديننا بفضل

(ص) • (فصل)

(ش) • هذا فصل الوجدانية وينبغي ان يقدم قبل الشروع في شرح مسائل مقدمة في معنى الوحدة وفي اقسامها فنقول اما معنى الوحدة فقال ناصر الدين البضاوي في طوابعه هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية وتعريفه شامل للواحد الحقيقي وهو ما لا ينقسم اصلا وللواحد الاضافي وهو ما ينقسم لكن لا الى امور مستوية في الحقيقة كالانسان المنقسم الى الاعضاء المختلفة من يد ورجل ورأس ونحوها فانها غير مستوية في الماهية ويخرج من

التعريف ما انقسم الى امور متساويات في الماهية كجماعة نقط من غسل او ماء
او نحوها وقال الامام في الارشاد الواحد في اصطلاح الاصوليين هو الشيء
الذي لا ينقسم فقولاه في اصطلاح الاصوليين احتراز به من اصطلاح الفلاسفة
فانه يطلق عندهم على امور تعرف مما يأتي بعد في التقسيم وقوله هو الشيء
احتراز من المعدوم لانه ليس بشيء عند اهل السنة وقوله الذي لا ينقسم
احتراز من المنقسم كالنفس فانه يقبل القسم فلا يسمى واحدا في اصطلاح
الاصوليين وان كان يسمى واحدا في اللغة وفي اصطلاح الفلاسفة ولو قال الواحد
هو الشيء لكان مديدا فان كل منقسم عندنا شيان لا شيء الا ان قوله الذي
لا ينقسم تحقيق للقيقة ورفع للتجاوز وقد اختلف في الوحدة فقبل في صفة
سلبية فهي عبارة عن سلب الكثرة ونقل عن اتقاضي واما الحرمين انها صفة
نسبية والتحقيق الاول واما اقسام الوحدة فكثيرة الواحد الحقيقي والواحد
بالشخص والواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالفصل والواحد بالعرض ثم
الواحد بالشخص اما واحد بالانصال او واحد بالاجتماع ويسمى الواحد
بالتركيب والواحد بالارتباط ثم الواحد بالعرض اما واحد بالمحمول واما واحد
بالموضوع فهذه اقسام مبعة ووجه التقسيم اليها ان الواحد اما ان يكون بحيث
لا ينقسم بوجه من الوجوه او الاول والواحد الحقيقي واثنائي اما ان يكون
بحيث يمنع حمله على كثيرين كزيد فهو الواحد بالشخص او يكون بحيث لا يمنع
حمله على كثيرين ولا بد ان يكون واحدا من وجه كثيرا من وجه ويجب تغاير
الوجهين لتنافيها واذا كان كذلك فجهة الواحد اما ان تكون نفس الماهية
لمعرض الكثرة او جزءا منها او خارجا عنها والاول هو الواحد بالنوع كاتحاد
زيد وعمر في الانسانية والثاني وهو جزء الماهية اما ان يعم حقيقتين فاكثر

وهو الواحد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان او يختص بحقيقة واحدة
وهو الواحد بالفصل كاتحاد زيد وعمر في الناطق والثالث وهو الواحد بالعرض
فبان لانه اما ان تكون جهة الاتحاد محمولة على الممتدد كاتحاد القطن والتلج في
حمل البياض عليهما ويسمى الواحد بالمحمول او تكون جهة الاتحاد مرسوعة له
كاتحاد الضاحك والكاتب في وضع الانسان لما اي يعملان عليه ويسمى الواحد
بالموضوع ثم الواحد بالاشخص القابل للقسمة اما ان تكون الاقسام التي تحصل
بالقسمة متشابهة الاسم والحد وهو الواحد بالاتصال سواء كان قبوله للقسمة
لذاته كالتقدير اوله بغيره كالاسم البسيط فانه يقبلها بواسطة التقدير او تكون
الاقسام مختلفة كالتقدير المتقسم الى الاعضاء المختلفة وهو الواحد بالاجتماع
ويسمى الواحد بالتركيب والواحد بالارتباط واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من
كونه جل وعلا واحداً في قوله الانقسام ونفي نظيره له تعالى في الألوهية
وحاصله في النكبة المنفصلة والنكبة المنفصلة وفي معنى نفي نظيره له تعالى في
الألوهية نفي شريك معه في جميع الممكنات فلا مؤثر في جميعها سواء فهو
الواحد في ذاته اي غير مؤثر في جميع الممكنات فلا مؤثر في صفاته فلا مثل
له ولا نظيره والواحد في افعاله فلا شريك له فيها ولا ضد ولا وزير وليست
الوحدة الثابتة لذاته تعالى بمعنى تناهيه في الدقة والصغر الى حد لا ينقسم والا
لزم ان يكون جوهرافردا ولا بمعنى انه معنى من المعاني لان المعاني لا تقبل
الانقسام والا لزم ان يكون صفة غير قائم بنفسه بل محتاجاً الى محل يقوم به وقد
سبق استحالة ذلك في حقه تعالى وبالجملة فالمقطع به بشهادة البراهين العقلية
والقواطع السمعية انه جل وعلا ذات قائم بنفسه اي مستغن عن المحل والمؤثر
لوجوب وجوده موصوفاً بما لا يحاط به من صفة الجلال والجمال ليس بصفة من

الصفات ولاجر ما تجري عليه الحوادث والتغيرات ولا تمر عليه الازمنة ولا
 يتخصص بالجهات لا يقبل اجتماعاً ولا افتراقاً ولا صفراً ولا كبراً لا مثيل له ولا
 نظير له ولا ضد ولا وزير كل الممكنات مفتقرة اليه وهو الغني عن جميعها في
 الازل وفيما لا يزال وهو على كل شيء قدير كل ذلك شهدت به البراهين المنتهية
 الى ضروريات العقول ومطابق فيها المعقول المنقول ثم عجزت العقول بعد عن
 الادراك وانقطع تشوفها للنقض فيما خرج عن دائرة التوهيمات والتخييلات
 وقصاري امرها انها صارت من اجل اللحمة التي لحظت والرمزة التي بها غابت
 عن الموائم كلها وفيها ناهت وبها ولدت لطاير من وراء حجب الكبرياء واردة
 العز شوقاً الى ما لا يكيف من جميل اللقاء ولتتسم من مواهب الزيادة لكشف
 الغطاء ما تروّج به على القلب المحترق الاحشاء وربما عظم الشوق بلطف نسيم
 المزيد فسطحت الذوات شططاً طارت به الروح عن سجن الجسد واتصت بما
 لا نهاية لزيادة نعيمه على طول الابد . والولي القنطري الجامع ابي مدين رضي
 الله عنه في هذا المعنى

قل للذي ينهي عن الوجد اهله	اذا لم تذق معنا شراب الهوى دعنا
اذا اهتزت الارواح شوقاً الى اللقاء	ترقصت الاشباح يا جاهل المعنى
اما تنظر الطير الغصص يا فتى	اذا ذكر الاوطان حن الى المعنى
فمرج بالفسريد ما بفؤاده	فتضرب الاعضاء بالحس والمعنى
ويرقص في الاقفاص شوقاً الى اللقاء	فتتزارب المعقول اذا غنى
كذلك ارواح المحبين يا فتى	تهزها الاشواق للعالم الاسنى
اتلزمها بالصبر وهي مشوقة	فهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى
فيا حادى العشاق قم واحد قائماً	وزمزم لنا باسم الحبيب وروحنا

وصن مرنا في سكرنا عن حسودنا وان انكرت عينك شيئاً فسامحنا
فانا اذا طبننا وطابت عقولنا وخامرنا خمر الفسرام تهتكنا
فلا تلم السكران في حال سكره فقد رفع التكليف في سكرنا عنا
اللهم اني اسألك نعيماً لا ينفد وقرة عيني لا تنقطع واسألك لذة المباش بعد
الموت والنظر الى وجهك الكريم والشوق الى لقاءك في غير ضراء مضرة ولا فتنة
مضلة اللهم زينا في الدنيا والاخرة بزينة الايمان واجعلنا هداة مهتدين وتوفنا
مسلمين ثابتين على السنة لا ذنب علينا ولا تبعاه لاحد قبائنا في الاخرة يا ارحم
الراحمين

(ص). ثم نقول يجب لهذا الصانع ان يكون واحداً اذ لو كان معه ثان
لازم عجزهما او عجز احدهما عند الاختلاف وقهرهما او قهر احدهما عند الاتفاق
الواجب مع استحالة ما علم امكانه لكل واحد باعتبار الانفراد ونفي وجوب الوجود
لكل واحد منهما للاستغناء بكل منهما عن كل منهما فان لم يجب اتفاقهما بل
جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد الاول

(ش) اعلم ان الكلام في هذا الفصل مرتب على ثلاثة مطالب . الاول
اقامة البرهان على وحدة الذات بمعنى نفي تركيبها وعدم انقسامها الثاني نفي نظير
له تعالى او قسم في الالهية وفي معناه انفراده تعالى بايجاد جميع الكائنات
ذواتا كانت او افعالا وعدم اسناد التأثير لغيره في شيء من الممكنات الثالث
وحده تعالى بمعنى مخالفته لجميع الحوادث فلا مثل له منها كما انه لا ضد له فيها
اما المطلب الاول فقد سبق الكلام عليه عند ذكر تنزهه تعالى عن الجرمية
والتركيب فانظره هنالك واما برهان المطلب الثاني فهو الذي تعرض له هنا
فتقول الدليل على نفي شريك له تعالى في الوهيته انه لو كان معه اله آخر لم يزل

اما ان يختلفا في الارادة على حكم التضاد او يتفقا والتالي بسميه محال فالقدم
 مثله اما الملازمة فدلها ما سبق من وجوب عموم تعلق ارادة الاله وقدرته
 وسائر صفاته المتصافه فلو كان ثم الهان لوجب تعلق ارادة كل واحد منهما وقدرته
 بكل ممكن ومهما تعلق بالفعل ارادتان لم يخل من الاتفاق عليه او التباين اما
 بطلان التالي فيبطلان طرفيه وهما الاختلاف والاتفاق فوجه بطلان الطرف
 الاول وهو الاختلاف ان نقول لو اختلفا في الفعل بان يريد احدهما وجود
 الجسم ويريد الآخر عدمه او يريد احدهما حركته والآخر تسكينه لازم عجزها
 معاً او عجز احدهما مع زيادة مستحيلات سنذكرها وذلك لان نفوذ ارادتهما
 معاً مستحيل لما يؤدي اليه من اجتماع التقيضين او ما في حكمهما فيكون الجوهر
 في الزمان الواحد موجوداً معدوماً او متحركاً ساكناً وذلك لا يعقل فاذن لا بد
 من تعطيل النفوذ لاحد الارادتين او لكليهما فان تعطلتا معاً لزم عجز الالهين
 بتعذر الفعل من كل واحد منهما يلزم ايضاً عليه خلوهما عن التقيضين وايضاً
 فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد منهما وقدرته الا نفوذ ارادة الآخر وقدرته
 فاذا لم تنفذ الارادتان لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما ان ثبت المانع
 او حصول المنع من غير مانع ان لم يثبت المانع فهذه ثلاثة اوجه من الاستحالات
 كلها يلزم على تقدير تعطيل الارادتين واما ان كانت ارادة احدهما خاصة هي
 المتعلقة بمستحيل من اوجه احدها انه يلزم عليه عدم عموم تعلق ارادة الاله
 وقدرته وقد سبق ان ذلك مستحيل واذا استحال لم يمكن ان يكون احد الالهين
 اقدر من الآخر ثانيها انه يلزم عليه عجز من لم تنفذ ارادته مع كونه الهاً والعجز
 على الاله محال كما سياتي ثالثها انه يلزم عليه عجز الاله الذي نفذت ارادته ايضاً
 لانهما مثلان فيجب لاحدهما ما وجب للآخر رابعها الترجيح لاحد المثالين على

مثله بصفة من غير مرجح فان فرض المرجح لزم حدوثهما ونقلنا الكلام الى الثالث
ولزم التسلسل واما بطلان الطرف الثاني من التالي وهو الاتفاق فمن اوجه
وذلك ان الاتفاق اما ان يكون واجباً او جائزاً فيلزم من الاتفاق الواجب ان
يكون كل واحد منهما مقهوراً غير مختار ان كان كل واحد منهما لا يقدر على
مخالفة الآخر وان كان احدهما يقدر عليها دون الآخر لزم قهر الذي لا يقدر عليها
ونفي كونه مختاراً لان المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك فاذا كان اتفاقهما
معماً او احدهما واجباً لم يتأت من الجبرور منهما ترك ما اختاره الآخر كيف
وربك يخلق ما يشاء ويختار وايضا يلزم من قهر احدهما قهر الآخر لانه مثله
ويلزم الاتفاق الى المرجح في تخصيص احد المثلين بما ثبت لمثله ويلزم ايضا في
الاتفاق الواجب انقلاب الممكن مستحيلاً لان كل واحد منهما اذا نظرنا اليه
منفردا ممكن ان يوجد كلا من الحركة والسكون مثلاً لانه لا جزاء له فاذا
فرضنا تماق ارادة احدهما بخصوص الحركة مثلاً صار وقوع السكون الممكن من
الآخر مستحيلاً وذلك قلب للحقائق وايضا كون المسانع له تماق ارادة الآخر
بضده يلزم منه ايجاب المانع حكم المنع لمن لم يعم به وذلك كله مستحيل ويلزم
ايضاً في الاتفاق الواجب عدم وجوب الوجود لكل واحد منهما لان وجوب
الوجود انما ثبت للاله من حيث توقف وجود الحوادث عليه لئلا يلزم التسلسل
او الدور عند تقدير جواز وجوده فاذا قدر ان ثم الهين لم ينفرد احدهما عن
الآخر شيئاً بل هما متفقان ابدان لم عدم توقف الحوادث على خصوص كل
واحد منهما فلا يتحقق وجوب الوجود لكل واحد منهما اذ على تقدير عدمه
تستغنى الحوادث عنه بصاحبه والاله متحقق وجوب وجوده وهذا معنى قولي في
العقيدة للاستغناء بكل منهما عن كل منهما أي للاستغناء بكل منهما على

الخصوص فإن قلت يكون وجوب الوجود متحققاً لاحدهما لا بعينه قلت فيثبت
جواز الوجود لاحدهما لا بعينه وثمانيهما يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز
فإن قلت تمنع أن الفعل يستغنى باحدهما عن الآخر بل لا يوجد الايهما
فوجودهما معاً واجب قلت فيلزم أن يكون كل واحد منهما جزء الاله لا الهأ
فيقوم بكل واحد منهما جزء العلم وجزء القدرة وجزء الارادة الى غير ذلك
سما لا يقول به عاقل واذا كان تركيب الاله من جزأين متصلين محالاً فما بالك
بتركيبه من جزأين منفصلين ويلزم ايضاً من وجوب استغناء الحوادث بكل
منهما عن الآخر أن تكون الحوادث محتاجة لكل واحد منهما غنية عن كل
واحد منهما وهو جمع بين متنافيين وهذا انلازم أقوى من الذي قبله لأن
السابق قد يدعي فيه أنه من باب التمسك بمكس الدليل وان كنا نحن قد
قرئنا فيما سبق على وجه لا يرد عليه بخلاف هذا (وقوله) فإن لم يجب
اتفاقهما بل جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد الاول هذا هو النوع الثاني
من نوعي الاتفاق وهو الاتفاق الجائز فذكر في وجه بطلانه أنه يلزم فيه ما يلزم
في الاختلاف من عجزها أو عجز أحدهما يعني مع سائر الاستحالات التي قدمنا
ذكرها هناك ووجه ذلك ظاهر لأنه كلما كان الاتفاق جائزاً كان الاختلاف
جائزاً لأن جواز أحد المتقابلين يستلزم جواز الآخر لكن التالي باطل لما تقدم
من استحالة الاختلاف من أوجه فالتقدم وهو كون الاتفاق جائزاً محال وبإشارة
أخرى أن تقول كلما جاز اتفاقهما جاز اختلافهما وكلما جاز اختلافهما جاز لزوم
قبولهما العجز لأن الاختلاف ملزوم للعجز فالتقابل للاختلاف قابل للعجز ضرورة
أن القابل للزوم الشيء قابل للآزمه فينتج إذن كل ما جاز اتفاقهما لزم قبولهما العجز
وهذا التقدير أنسب للفظ المقيدة

(ص) . ويلزم أيضاً في الاتفاق مطلقاً العجز لان الفعل الواحد يستحيل عليه الانقسام فيتألمان فيه فيلزم عجزهما أو عجز احدهما كما في الاختلاف والعجز على الاله محال لانه يضاد القدرة فان كان قديماً لزم استحالة عدمه فيجب ان لا يقدر هذا الاله على شيء دائماً وان كان حادثاً فضده وهو القدرة قديمة فيستحيل عدمها فلا يوجد العجز وايضاً فيستحيل اتصاف الاله بصفة حادثة

(ش) . يبنى انه يلزم في الاتفاق مطلقاً أي سواء قدر واجبا أو جائزاً من التامع الموجب للعجز المألزم في الاختلاف وذلك لانهما قد تنوجه ارادتهما الى ما لا يقبل الانقسام من عرض أو جوهر فرد فلا يمكن حينئذ ان تنفذ فيه الإرادة واحدة وقدرة واحدة ويجب عدم النفوذ للإرادة الأخرى والقدرة الأخرى وإذا كان كذلك فمن لم تنفذ فيه ارادته ولا قدرته لزم عجزه فان فرض انه لم تنفذ فيه الارادتان لزم عجز الالهين ثم ذكر في العقيدة برهان استحالة العجز على الاله وحاصله ان الاله لو اتصف بالعجز لكان ذلك العجز اما قديماً أو حادثاً ضرورة ان كل موجود منحصر في القسمين لكن كونه قديماً محال لانه يؤدي الى استحالة اتصاف الاله بالقدرة وقد عرفت وجوب كونه قادراً وذلك لانه ان اتصف بها مع العجز لزم اجتماع الضدين وان اتصف بها بعد عدم العجز لزم انعدام ما ثبت قدمه وكذلك ايضاً كون العجز حادثاً محال لانه اذا كان حادثاً فضده وهو القدرة قديمة فان اتصف بالعجز مع وجود القدرة لزم اجتماع الضدين والا لزم عدم القديم كما سبق وايضاً اتصاف الاله بالعجز الحادث محال لما سبق من وجوب القدم لجميع صفات ذاته واستحالة ان يتصف بصفة حادثة وايضاً يستحيل ان يتصف الاله بالعجز مطلقاً لانه في حق كل حي نقص واتصاف الاله بالتعاقص محال عقلاً ونقلًا واستدل امام الحرمين وغيره على استحالة اتصاف

الاله بالعجز بانه لو كان عاجزاً لكان عاجزاً بعين قديم يعني لا تحالة انصافه
بالحوادث والعجز القديم محال لانه يستدعي مجوزاً عنه والمجوز عنه لا يكون الا
ممكناً ولا ممكن في الازل فلا عجز في الازل لا يقبل ما ذكرناه لازم عليكم في
اثبات قدرة أو قادية أزل فان اثبات القدرة يستدعي مقدوراً والمقدور لا
يكون الا ممكناً ولا ممكن في الازل فيلزم ان لا قدرة ولا قادية في الازل لانا
نقول معنى القدرة صفة يتأتى بها إيقاع الفعل ولا يلزم من الوصف بالقدرة وجود
المقدور بها بل تأتي ان يفعل بها حيث يمكن الفعل والفعل أزل محال فثبت ان
القدرة الازلية متعلقة بصحة الفعل فيما لا يزال واما العجز فعناء تعذر ما يحاول
ايجاده فلا يثبت بمعنى الصلاحية لان الصالح لان يعجز لا يكون عاجزاً في الحال
بل قادراً فالعجز اذن لا يكون الا بالفعل لا بالصلاحية

(ص) فان قلت فلم لا يجوز ان ينقسم العالم بين قسمين فيكون احدهما
قادراً على احد القسمين والاخر على الآخر فلا يلزم التنازع فالجواب انه قد تقرر
قبل استتمالة التام في مقدورات الاله ومراداته فيستحيل هذا الفرض الذي
ذكر في السؤال وايضاً فالتقسيمان ان كانا معاً في الجواهر لزم من تعلق القدرة
ببعضها تعلقها بالجميع للتنازل فيلزم التنازع وان كان احد القسمين الجواهر والاخر
الاعراض فذلك لا يعقل اذ القدرة على ايجاد الجواهر لا تعقل بدون القدرة على
اعراضها وكذلك العكس للتلازم الذي بينهما ثم ذلك لا يدفع التنازع ايضاً عند
ما يريد احدهما ان يوجد الجواهر والاخر لا يريد ان يوجد عرضه

(ش) هذا السؤال اراد على الملازمة التي ذكرناها ولا وهي قولنا في
العقيدة اذ لو كان معه ثاب لازم عجزها الخ ووجه الايراد ان يقال لانسلم انه يلزم
من وجوده ثاب عجزها أو عجز احدها لان ذلك انما يلزم لو كان يجب ان تعلق

ارادة كل واحد منهما وقدرته بمراد الآخر ومقدوره ولم لا يجوز ان يكون احدهما
قسماً للآخر بحيث ينقسم العالم بينهما قسمين كل واحد يفرد بقسم فلا تزاخم
بينهما ولا تمناع حتى يلزم عجزها او عجز احدها اجاب في العقيدة بوجوب الاول
ان القسم محال لما عرفت من وجوب عموم تعلق ارادة الاله وقدرته فاذا يجب
تعلق ارادة كل منهما وقدرته بكل ممكن فيلزم التمانع كما سبق الثاني ان احد
النوعين الذي تعلق به ارادة احدهما وقدرته ان كان مماثلاً للنوع الآخر الذي
هو مقدور الاله الثاني ومراده كأن يكون النوعان هما من الجواهر لزم عموم
قدرة كل واحد منهما وارادته للنوعين ضرورة ان القادر على أحد المثلين قادر على
مثله وان كان مخالفاً له كأن يكون احدهما جواهر والاخر اعراضاً فهو محال من
وجهين احدهما ان الجوهر والعرض لما يمكن اشكاك احدهما عن الآخر استحالة
تصور القدرة على احدهما بدون الآخر ثانيهما ان التمانع لا ينفى بذلك على تقدير
تسليمه لانه من الجائز ان يريد احدهما وجود الجوهر والاخر يريد عدم العرض
وبالعكس ونفوذ الارادتين مستحيل فيلزم عجزها او عجز احدهما قلت ويصح أن
يجاب ايضاً عن هذا اليراد بأن اختصاص أحد الالهين بنوع دون نظيره يلزم
فيه التخصيص من غير مخصص اذ ليس اختصاص احدهما بنوع باولى من
اختصاص الآخر به فان فرض ثم مخصص لهما بما اختص به لزم حدوثهما فان
قلت امل ذلك التخصيص باختيارهما قلت لو كان باختيارهما لتأتى منهما تركه بان
يتصرف كل واحد منهما في مقدور الآخر ومراده لكن التالي باطل لما يلزم عليه
من التمانع فالمقدم وهو كون التخصيص باختيارهما باطل فتعين اذا ان يكون
التخصيص اما من الغير فيلزم حدوثهما اولا فيلزم التخصيص من غير مخصص وكلا
الامرين محال واذا عرفت بطلان ان يكون معه جل وملا قسم عرفت بطلان

ما ذهب اليه الشوية القائلون بالهين اثنين تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وشبهتهم في ذلك أنهم قالوا انا وجدنا في الموجودات الممكنات خيرا ونظاما وفسادا واختلالا ووجه دلالة الفعل بالتضاد يدل على اختلاف الفاعل بالتضاد فدل على ان فاعل الخير غير فاعل الشر وقد سلك المعتزلة هذا المسلك حيث قالوا فاعل الخير يقال له خير وفاعل الشر يقال له شرير قالوا فالشر ليس من فعل الله تعالى قال ابن التماسي اجاب المتكلمون بأن الافعال تنسب الى الله تعالى من حيث تجردها وافتقارها الى التخصيص وذلك لا يختلف بكونها خيرا او شرا فانها امران اضافيان ليسا من صفات نفس الافعال فان قتل الشخص المعين شيء واحد وقد يكون شرا بالنسبة الى اوليائه وخيرا بالنسبة الى اعدائه واذ تحقق ان الحسن والقيح يرجعان الى الشرع فمعنى الحسن هو المقول فيه افعلاه ومعنى القبح هو المقول فيه لانفعلاه وذلك لا يتحقق الا بالنسبة الى العباد فالافعال كلها بالنسبة الى الله تعالى حسنة اذ معنى الحسن ما لفاعله ان يفعله وما ورد الثناء على فاعله والافعال كلها بالنسبة الى الله تعالى كذلك لان له تعالى ان يفعل كل ممكن وهو المثنى عليه بكل كمال واما قول المعتزلة فاعل الشر شرير فليس بلازم فان اسماء الله توقيفية وله الاسماء الحسنى والصفات العلا فيقال يا خالق كل شيء ولا يقال يا خالق القردة والخنازير

(ع) . ويصح اثبات هذا العقد وهو الوجدانية بالدليل السمعي ومنعه بعض المحققين وهو رأيي لان ثبوت الصانع لا يتحقق بدونها ولا اثر للدليل السمعي في ثبوت الصانع فكذا ما يتوقف عليه والله أعلم
(ش) اعلم ان عقود التوحيد على ثلاثة أقسام الاول ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل العقلي القطعي وهو كل ما يتوقف ثبوت المعجزة عليه وذلك

كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وحياته وارادته اذ لو استدل بالسمعي على هذه الامور للزم الدور . الثاني ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالسمعي وهو كل ما يرجع الى وقوع جائز كالبعث وسؤال الملكين في القبر والصراط والميزان والثواب والعقاب والجنة والنار ورؤيته تعالى وغير ذلك مما لا يحصى كثرة لان غاية ما يدرك العقل وحده من هذه الامور جوازها اما وقوعها فلا طريق له الا السمع الثالث ما يصح الاستدلال عليه بالامر بين اعنى السمع والعقل بحيث يستقل كل واحد منهما بالدلالة عليه وهو ما ليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت المجهزة عليه وذلك كاثبات سمعه تعالى وبصره وكلامه وكبوازه تلك الامور التي اخبر الشرع بوقوعها وقد اخذنا في معرفة الوجدانية فقليل هي من هذا القسم الثالث فيصح الاستناد فيها الى كل واحد من العقل والسمع بمعنى ان كل واحد منهما على الافتراء يخرج من وصف التقليد وقيل بل هي من القسم الاول الذي لا يصح الاستدلال عليه الا بالعقل والحاصل انه لا خلاف في صحة الاستناد الى العقل وحده في عقد الوجدانية واخذنا في صحة الاستناد فيها الى السمع وحده فقليل نعم وقيل لا والاول راي الامامين امام الحرمين والامام الفخر والثاني راي بعض الحقوقيين واليه ميل شرف الدين بن التلمساني وهو الذي اخترت في هذه المقدمة لما سنده . قال في المعالم اعلم ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الاله واحدا فلا جرم امكن اثبات الوجدانية بالدلائل السمعية واذا ثبت هذا فنقول ان الكتب الالهية اطبقت على التوحيد فوجب ان يكون التوحيد حقا قال بن التلمساني يعني بالتوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى والاقرار بها (وقوله) الكتب الالهية يعني الكتب المنزلة التي جاءت بها الرسل ولا شك في اشتغالها على ذلك قال الله تعالى واسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا

من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد بسؤال الرسل سؤال اتباعهم العالمين
 بذلك الموثوق بتقلمهم وقال وما أرسلنا من قبلك من رسول الا يوحي اليه انه
 لاله الا انا فاعبدون فلاخبار من الرسل باثبات الوجدانية لله تعالى ثابت
 جزماً والبحث في امكان الاستدلال به على منكر الوجدانية وقد احتج على
 ذلك يعني الفخر بأن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بذلك ونقريه أن
 يقال اذا حدث حادث ما واستحال وجوده بدون استناده الى واجب بذاته حي
 بذاته عالم قادر مرید فقد اثبت وجوده فاذا اظهر الرسول معجزة على انه رسول
 واثبت صدقه بتصديقه له فقد ثبت صدقه فاذا أخبر بأنه لاله غيره ولا خالق
 سواء فقد ثبتت الوجدانية وهذه المقالة تنقل عن أبي هاشم ويرد عليها أننا
 لانسلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على ذلك وبيان أن القائل بأنه رسول
 اذا ادعى الرسالة واقام الحارق على صدقه فلا يدل وجود الحارق ما لم يتحقق
 أن هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه غير مرسله ليكون فعله مطابقاً لتخديه
 وسؤاله نازلاً منزلة قوله صدقت فان لم يكن لنا علم بنفي فاعلية غيره فلا يعلم انه
 فعله ولا يتم ذلك الا بعد اثبات أن هذا الحارق كاحياء الموتى مثلاً لا يفعله
 غير الله تعالى عز وجل وذلك يتوقف على اثبات الوجدانية نعم أي القرآن
 مرشدة الى وجه الاستدلال العقلي على الوجدانية كقوله لو كان فيهما آلهة الا
 الله لفسدنا وقال تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلي بعضهم على بعض فالآية
 الاولى كاشفة لوجه الاستدلال على ابطال المين عامي القدرة والارادة والعلم
 وسائر الصفات لما يفضي اليه من الفساد والتنازع المانع من وقوع الممكنات والآية
 الاخرى مرشدة الى ابطال قول من يدعي فاعلين يقدر كل واحد منهما على غير
 ما يقدر عليه الآخر كما قال الثنوية بتميز فاعل الخير عن فاعل الشرفان كل

واحد منهما يذهب بما خلق ويلزم علو كل واحد منهما على الآخر للاستغناء
 عنه بما يفعله الآخر فيكون عالياً عليه بذلك والاله يعملو ولا يعلى عليه قيل ولا
 يعرف أحد من العقلاء يثبت فاعلين على الثمت الاول بل كل من أثبت فاعلاً
 غير الله عز وجل لم يثبت له عموم تأثير انتهى كلام ابن التلساني فأنت ترى
 كيف مال الى عدم الاكتفاء بالسمع في معرفة الوجدانية بما اورده من الحججة
 على ذلك والى قريب منها اشترت في العقيدة بقولي لان ثبوت الصانع لا يتحقق
 بدونها الخ يعني أن ثبوت الصانع على سبيل التبعين بفعل من الافعال لا يتحقق
 بدون الوجدانية اذ على تقدير عدمها لا يدري في كل فعل من فعله ومن جملة
 ذلك الحارق الذي ظهر على أيدي الرسل فانه لا يدري على تقدير عدم معرفة
 الوجدانية من المرسل الذي خلق ذلك الحارق على يد الرسول ليصدق به فصار
 ثبوت الصانع المرسل مجهولاً فكيف يعرف من هو رسوله وقد عرفت أن الرسول
 لم يعرف الا من قبل مرسله المعامم بخلاف افعال على صفة مخصوصة تدل على
 ذلك فاذا كان المرسل مجهولاً انما يسرف من قبل الرسول لزم الدور ضرورة وقد
 اعترض بعض المعاصرين في شرح له على العقيدة المنسوبة لابن الحاجب هذه
 الحججة التي اعتمدها شرف الدين بن التلساني وأشارنا اليه في عقيدتنا بما نصه
 بعد ايراد حكاية شرف الدين قد يقال في جوابه ان دلالة الحارق على صدق
 من تحدي به عقلية على أحد القولين واذا كانت عقلية فلا يصح تخلف المدلول
 عنها والا انقلب الدليل شبهة أو نقول سلمنا توقفه على ثبوت الوجدانية لكن لم
 لا يكون ظهور الحارق دليلاً على الصدق وعلى ثبوت الوجدانية معاً فالدور اللازم
 غير ممتنع لانه دور معية والبرهان انما قام على استحالة دور التقدم انتهى قلت
 ولا ينبغي ضعف جوابه معاً في غاية اما الاول وهو التمسك بقول الاستاذ

في أن دلالة المعجزة عقاية فلا يتم له ذلك الا لولم يكن الخارق فعلا لله تعالى
 ركننا من الدليل أما اذا كان ركننا فيه وهو لا يتحقق الا بمعرفة الوجدانية لم
 يصح ما ذكر وظاهره ركن على كل قول في وجه دلالة المعجزة اذ معنى كون
 دلالتها عقلية عند من قال به أن خلق الله تعالى الخارق على وفق دعواه وتحديه
 مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما
 يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل على ارادته تعالى لذلك بالضرورة
 هكذا قرره الائمة رضي الله عنهم على ما يأتي فيه من البحث في موضعه ان شاء
 الله تعالى فانت ترى كيف جعلوا خلق الله تعالى للفعل جزءا من الدليل وذلك
 لايتم الا بمعرفة الوجدانية له جل وعلا ونفي أن يكون له شريك في ملكه وهو
 ظاهر لانه لو جوز أن ثم من يشاركه تعالى في اختراع الكائنات لم يتحقق كون
 الخارق فعلا لله تعالى حتى يدلنا انه تعالى اراد بايجاده تصديق نبيه ولهذا قال الامام
 الفخر في المعالم ان المنكرين للنبوّة طعنوا في المعجزة من ثلاثة اوجه احدها
 قالوا لم تأت ان هذه المعجزات فعل الله تعالى وخلقه فانظر الى الطعن بهذا
 الوجه كيف هو صريح في ان كون الخارق فعل لله تعالى عز وجل ركن في
 دلالة المعجزة واثباته متوقف على معرفة الوجدانية فوجب توقف معرفة النبوّة
 على الوجدانية ضرورة توقفها على دلالة المعجزة المتوقفة عليها وقد صرح المقترح
 في شرح الارشاد بان كون الفعل مخلوقا لله تعالى ركن في المعجزة لانه
 قال في فصل النبوّة وما اتى احد من منكري النبوّة في جمد دلالة المعجزة الا
 من وجه الجهل بأركانها فقد يجهل أن الخارق للعادة فعل الله تعالى ثم قال وقد
 يعتقد انه ليس خارقا للعادة وانه مما يجوز التوصل اليه بالحيل والغوص في العلوم
 فاما من سلك هذا المسلك الحق وعرف ان الذي وقع به التحدي فعل الله تعالى

وهو عالم بدعوى المتحدي وانه لا يتوصل اليه بالحيل وانه خارق للمادة فعله الله تعالى على وفق دعوى النبي اجابة له لم يسترب في حصول العلم ولا يختص ذلك بصورة ولا يفترق في دلالة الى مثال يضرب في الشاهد انتهى وبالجملة فثار الغلط في جواب صاحبنا عن ايراد شرف الدين جعل بعض الدليل على الانفراد دليلا مستقلا واما جوابه الثاني ففسد من اربعة اوجه الاول ان دعواه كون الخارق يدل على ثبوت الوجدانية غير صحيح بل الذي يدل على التامع الملزوم لعجز الالهين او احدهما وغاية ما يحاول فيه ان يقال التامع لازم لتعدد الالهة وعجز الالهين لازم للتامع اذ عجز احدهما بوجب عجز الآخر لتماثلها ثم يلزم عجز الاله عدم وقوع هذا الخارق لاستحالة ان يفعل من ليس بقادر على الفعل وقد عرفت ان لازم اللازم لازم فاذن كما تعدد الاله لزم ان لا يقع هذا الخارق بل ولا غيره من شائر الحوادث لكن التالي باطل بمشاهدة وقوع هذا الخارق فالمقدم وهو تعدد الاله باطل فالخارق على هذا انما يستدل به على احدى مقدمة الوجدانية وهي الاستثنائية لانه دليل على الوجدانية مستقل الثاني موافقته على ان دليل الوجدانية والصدق معاً الخارق تسليم منه ان دليل الوجدانية عقلي اذ ليست دلالة الخارق عليها سمعية بالقطع كيف وهو في محاولة تصحيح الاستدلال عليها بالسمع فصار في هذا الجواب نظير من اعتقد انه يثني شيئاً وهو في الحقيقة يهدمه الثالث قوله ان ظهور الخارق يدل على الصدق وعلى ثبوت الوجدانية معاً ان اراد انه يدل عليها من وجه واحد فلا يخفى فساد و يلزم منه ان كل من فهم وجه دلالة المعجزة على النبوة فهم منه ثبوت الوجدانية وبالعكس وهو واضح البطلان وان اراد مع اختلاف الوجه بطلت المعية التي ذكرت لانها حينئذ نظيرتان وقد نقرر ان كل نظير بين فهما ضدان لا يجتمعان فالدور اللازم هنا اذن لا يكون

الا دور تقدم لا دور معية كما اعتقد الرابع أن دور المعية الذي اعتقده فيما بين
الصدق وثبوت الوجدانية لا يدفع على تقدير تسليمه دور التقدم اللازم في الاستدلال
على الوجدانية بدليل السمع بل هو يحققه وذلك ان ثبوت الوجدانية اذا كان
لا يتأخر عن معرفه صدق النبي للدور المعية الذي ينهض على ما ذكر وجب ان
يتقدم على ما يتقدم عليه الصدق والصدق متقدم على ثبوت دليل السمع المتقدم
على ما يستفاد منه فيجب ان يكون ثبوت الوجدانية كذلك متقدماً على دليل السمع
بحيث لا يثبت الاستدلال بدليل سمعي الا بعد معرفة الوجدانية ضرورة ان
الاستدلال بالدليل السمي متأخر عن الصدق الموقوف على ثبوت الوجدانية وقف
معية فلو استدلل على ثبوت الوجدانية بدليل السمع لكنت الوجدانية متوقفة على
الدليل متأخرة عنه ضرورة تأخر معرفة المدلول عن معرفة دليله لكنه هو ايضاً
متوقف عليها متأخر ضرورة تأخره عن دليله الذي لا يحصل الا مع معرفة الوجدانية
وهو الصدق لما سلمه المعارض من توقفه عليها وقف معية فقد لزم من الاستدلال
على الوجدانية بدليل السمع الدور المستحيل وهو دور التقدم ضرورة وان سلم له
دور المعية فيما ذكر والله اعلم وبه التوفيق سبحانه

(ص) ويصح ان يستدل على الوجدانية بما تقدم في وحدة الصفات
فنقول يلزم من تعدد الاله وجود ما لا نهاية له عدداً ان تعدد بعدد الممكنات
والاحتياج الى مخصص ان وقف دون ذلك وكلاهما محال

(ش) هذا دليل آخر على الوجدانية وقد تقدم نظيره في الاستدلال
على وحدة انصافات ويانه ان نقول لو تعدد الاله لم يخل اما ان يتعدد بتعدد
الممكنات اولا والملازمة ظاهرة والقسم الاول من قسمي التالي محال لما فيه من
وجود ما لا نهاية لعدده والقسم الثاني محال لما يستلزم من الجواز والحدوث لتلك

الآلهة لافتقار وجودها على عددها المنصوص دون غيره من الاعداد المتساوية
 عقلا بالنسبة اليها الى فاعل مختار والا لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
 لا يقال يلزم مثله في الواحد لان وجوده على ذلك دون تعدد يفترق الى مخصص
 بالوجود بدلا عن غيره لانا نقول قام البرهان على ان الآله واجب الوجود ولا
 يتحقق الوجود دون ذات واحدة فثبت ان الذات الواحدة لذلك اما الزائد
 فستغني عنه فنسبة الاعداد فيه متساوية فلو جازعده منها لجاز غيره ولا يمكن
 وجود جميعها ادم تناهيها وتخصيص جازع منها يفترق الى فاضل متاثر فان قلت
 ما المانع ان يقال يجوز تعدد الآله بعدد الممكنات ولا يلزم منه وجود ما لا نهاية
 له لانا نقول المراد بالممكنات ما سبق قضاء الله بأنه يوجد لا كل ما يفرضه
 العقل من الممكنات وان كان لا يوجد اصلاً قلت يلزم من قصر عدد الآلهة
 وقدرتهم وارادتهم على ما يوجد من الممكنات دون ما لا يوجد منها انقلاب
 الحقائق وهو عدد الممكنات التي لا توجد مستحيلة اذ لا يصح الحكم بامكان
 وجود مع الحكم باستحالة وجود صانعه على ان ما يوجد من الممكنات لا نهاية له
 ايضاً اعني باعتبار عدم الانقطاع لان تجديدها في الوجود الاجتماع ولا شك ان
 هذا النوع من عدم النهاية يمكن عقلا موجود شرعاً بدليل نعيم اهل الجنة وعذاب
 اهل النار فيلزم اذا وجد لكل واحد منها اله ان يدخل في الوجود من عدد الآلهة
 ما لا نهاية له وعدم النهاية اللازم في الآلهة هو النوع المستحيل منه لانه يجب ان
 يكون بحسب الاجتماع لا بحسب عدم الانقطاع كما في الممكنات المذكورة
 لوجوب قدم الآلهة فيستحيل ان يتأخر في هذا القرض بعض الآلهة عن بعض
 وبالله التوفيق

(ص) وبهذا الدليل بعينه اعني دليل التامع يستدل على انه جل وعلا

هو الموجد لأفعال العباد ولا تأثير تدبرهم الحادثة فيها بل هي موجودة مقارنتها
 (ش) يعني ان الدليل على رد مذهب التدرية القائلين بان القدرة الحادثة
 الإرادة هي المؤثرة في افعالهم على وفق اختيارهم ولا تأثير للقدرة القديمة اصلاً في
 تلك الافعال الاختيارية ولا جريان لها على وفق ارادته جل وعلا عما يقول
 الظالمون علواً كبيراً هو دليل المنع السابق ووجهه ان اللازم في تدبير الآلة
 ثبوت انزاله عند عدم نفوذ ارادته وذلك بعينه لازم في مذهب التدرية
 فانهم جعلوا تعالى ربة العبد وارادته بالفعل مائة من تعالى قدرة الله تعالى وارادته
 بذلك الفعل مع القطع بان ذلك الفعل من جملة الممكنات التي قام بها البرهان
 اي على وجوب تعالى قدرة الله تعالى وارادته بوصف العموم لجميعها فصار اذن
 هذا الفعل قد توجهت نحوه قدرة العبد وقدرة مولانا جل وعلا وارادة العبد
 وارادة مولانا سبحانه وتعالى لما عرفت من عموم تعالى قدرته تعالى وارادته ثم
 زعمت القدرة مجوس هذه الامة ان الذي نفذ واثر في الفعل والحالة هذه انما
 هو اضعف القدرتين واضعف الارادتين وهما قدرة العبد الفقير الحقير وارادته
 وهل هذا القول انشيع الا قول باثبات الشريك له تعالى وومس له بنقيصة العجز
 وغاية الغيرة واذا كان عجز الاله بتقدير نفوذ ارادته اله آخر مما له قادحاً في الوهيته
 وموجباً لنقصه وعدم ذاته فكيف يجزه نفوذ قدرة عبده وارادته ولا ينقصهم
 ما يحجبون به من عدم لزوم عجزه تعالى عن ذلك الفعل الذي اوجده عبده قالوا
 لانه تعالى قادر ان يوجد ذلك الفعل بأن يسلب عبده القدرة عليه والارادة له
 ويأبئه الى العمل كما يفعل بالارادة ونحوه لانا نقول عجز الاله وكونه مغلوباً على
 ايجاد ممكن ما مستحيل مطلقاً وهذا الجواب منهم قد اقتضى انه تعالى لا يتمكن
 من ايجاد فعل العبد الا عند عدم قدرة العبد وارادته اجمع وجودهما فان ذلك

الفعل الممكن يتعاضى عليه ولا يتمكن من ايجاده وتغلبه عليه قدرة العبد وارادته
فما اشبه ضاللم هذا بمن يصف انساناً بقدرة عظيمة لا يغلبه معها قدرة أحد ولذلك
الانسان عبيد ويقول ان ذلك السيد القوي في غاية لا يغلب واحداً من أولئك
العبيد الا اذا احتال عليه بان يسلبه اسباب القدرة من الاكل ونحوه حتى لا تكون
للعبد قدرة أصلاً اما اذا مكنته من الاتصاف بقدرة وان كانت اضعف بكثير
من قدرته وارادته لم يقدر ان يفعل معه فعلاً نتوجه اليه قدرة ذلك العبد وارادته
وصارت قدرة ذلك العبد وارادته يغلبان قدرة سيده الموصوف بغاية القوة هذا
نظير ما تخيلوه من الجواب فتعوذ بالله من الخذلان وان تلعب بعقولنا التوهات
والشيطان على ان جوابهم المذكور لا يستقيم على اصلهم الفاسد من وجوب
مراعاة الصلاح والاصح عليه تعالى وانه يستحيل في حقه تعالى ان يسلب العبد
القدرة التي خلق له بعد ان كلفه بل يجب ان يمهده بما تيسر عليه الافعال واذا
عرفت هذا عرفت ان الصواب ما قاله اهل السنة ودل عليه ظاهر الكتاب
والحديث واجمع عليه السلف الصالح قبل ظهور البدع من ان الله تعالى هو الخالق
بالاختيار لكل ممكن يبرز الى الوجود ذاتاً كان او قولاً لها او فعلاً لا يشاركه تعالى
في ملكه جميع الممكنات شيء اي شيء كان وان التأثير ويجاد الممكنات خاصية
من خواصه تعالى يستحيل ثبوتها لغيره قال تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقال
والله خلقكم وما تعملون الى غير ذلك من الظواهر التي لا تنحصر وما نقل عن امام
الحرمين من ان له قولاً بأن القدرة الحادثة تؤثر في الافعال لكن لا على سبيل
الاستقلال كما نقول القدرية بل على اقدار قدرها الله تعالى فهو قول مرغوب
عنه لا يصح القول به ولا تقليده في ذلك ان صح عنه لفساده قطعاً وعدم جريه
على السنة نقلاً وعقلاً لان القدرة الحادثة على مقتضى هذا القول اما ان يكون

من صفة نفسها ايجاد هذا الفعل الذي تعلق به أولا فان كان الاول لزم عند
تعلقها بالفعل اما سلب صفتها النفسية ان لم تؤثر في الفعل وكان الموجد له هو
الله تعالى او غلبتها لقدرته تعالى ان كانت هي التي اثرت في الفعل وفرضنا ان الله
تعالى اراد ان يوجد ذلك الفعل بقدرته وكلا الامرين محال ولا يدفع محذور
ما لزم من الجبر والغلبة في الثاني قوله ان تأثيرها انما هو على وفق ارادته تعالى لان
التأثير اذا اقدر انه صفة نفسية للقدره الحادثة لم يمكن ان يتوقف ثبوته لها على
شيء اصلا وان كان الثاني وهو ان التأثير ليس صفة نفسية للقدره الحادثة
لزم ان تقتصر الى معنى يقوم بها ويوجب لها التأثير وتنقل الكلام حينئذ الى ذلك
المعنى الذي اوجب لها التأثير هل ذلك ايضا من صفة نفسية او لمعنى قام به ويلزم
التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وكذلك ايضا لا يخفى فساد ما نقل عن القاضي
والاستاذ من ان القدره الحادثة تؤثر في اخص وصف الفعل لا في وجوده الا
ان القاضي يقول ان اخص وصف الفعل حال والاستاذ ينفي الاحوال ويقول
ان اخص وصف الفعل وجه واعتبار واختار الشهرستاني مذهب القاضي وفريق
بين وجهي الاختراع والكسب بان الحركة من حيث هي حركة تنسب الى فعل
الله تعالى ايجادا واختراعا ويلزم من ذلك علمه بها من جميع وجوها وانه لا يفعل
في ذاته ولا يتصف بها اتصاف قيام فلا تضاف اليه من العبد من حيث
خصوصها فيقال اوجدها واحديثها ولا يقال انه متحرك بها وتنسب الى العبد من
حيث خصوصها وهو كون تلك الصفة صلاة او غضبا او سرقة ولا تأثير لقدره
العبد الا في ذلك الوجه ولا يشترط علمه بالفعل من كل وجه وذاته محل فعله
وكسبه وتكون صفة له فيقال انه متحرك وساكن ومصل وغاصب وان اتصل به
امر فوقع على موافقته سمي طاعة وعبادة وان اتصل به نهي فوقع على خلافه سمي

معصية وجريمة وذلك الوجه هو المكاف به وهو الذي توجه الخطاب به فقبل
صل ولا تقصّب ولا تسرق وهو المقابل بالثواب والعقاب والمدح والذم لا من
حيث انه موجود فان ذلك الوجه لا يختلف به الافعال قال وهذا اعدل من
قول المعتزلة فانهم اثبتوا الاشياء على حقائقها في العدم والفاعل لا يفعل فعلا فيها
غير الوجود عندهم وهي حال لا يختلف معقولها باختلاف الحقائق والتكليف لم
يتوجه بطلب تلك الحال بل بخصوصيات وباعتبارها حسنت الافعال وقبحت
وعلى تلك الخصوصية ورد المدح والذم فما توجه به التكليف غير مقدور للعبد
عندهم والذي يقدر عليه لم يتوجه به التكليف بخلاف ما ذهب اليه القاضي فكان
ما صار اليه مطابقاً للقضايا العقلية والشرعية معاً قال شرف الله بن التلساني وما
ذكروه وان كان فيه خروج عن تشنيات المعتزلة وعن الزام التكليف بالحال
بتقدير ان لا يكون لقدرة العبد تأثير البتة كما صار اليه الاشعري ومن وافقه
حيث قالوا للاشعرية ان حاصل التكليف يكون على هذا التقدير افعلى يا من
لا فعل له وافعل ما انا فاعله الا انه ضعيف فان معتمد القاضي واصحابه في نسبة
سائر الممكنات الى الله تعالى امكانها فليس تخصيص بعضها بأولى من بعض وذلك
يطرد فيما اضافوه للعبد فان هذا الوجه اما ان يكون ممكناً اولاً فان كان ممكناً
وجب اضافته الى قدرة الله تعالى وان لم يكن ممكناً امتنع نسبته الى قدرة ما وما فروا
عنه من الجبر لازم لهم لان تلك الحال لا يتصور انقص الى ايجادها على حيالها
فلا يأتي من العبد فعلها ما لم يفعل الله تلك الذات ومتى فعل الذات فلا يتصور
من العبد تركها على زعمهم فكان الجبر لازماً لهم وهذا على الاستاذ اشد الزاماً
فان الوجه والاعتبار يكون في العقل فكيف يصح توجه انقص الى فعل ما ليس
له وجود في الخارج انتهى قلت والحاصل ان الاقوال في هذه المسئلة خمسة الاول

قول الاشعري ومن تابعه وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة واجمع عليه سالف
الامة الى ان قدرة العبد لا تأثيرها البتة وانما هي مقارنة لمقدورها فقط والثاني
انقول ان الذي حكى عن الامام ان القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على اقدار
قدرها الباري تعالى والثالث قول القاضى ومن تابعه انها تؤثر في اخص وصف
الفعل لا في وجوده الرابع مذهب الجبرية انه لا قدرة للعبد اصلاً وانما المغلوق
للعبد المقدور فقط كالحركة والسكون مثلاً ولا زيادة عليه اصلاً وساووا بين
المخطر كالرمش وبين المختار والانس مذهب القدرية بحسب هذه الامة ان
القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على سبيل الاستقلال وهذه الاقوال كلها
باطلة ما عدا الاول وياه اعتمدت في هذه العقيدة وهو الحق الذي لا شك فيه
وانا اعجب من القول الذي نقل عن الامام كيف جمع ان من يقوله مع ما اكثر
في الارشاد وغيره من الادلة لتصحیح المذهب الحق وهو مذهب الاشعري وبالفقته
في التكبير والتضليل لمن يعتقد ان للقدرة الحادثة تأثيراً ما وكذلك ما نقل عن القاضى
والاستاذ مع ما هما في تأليفهما مما يصادف بالجملة فالذي اقطع به من غير تردد تنزه
هؤلاء الائمة عما نقل عنهم واعمل ذلك انما صدر عنهم في مناظرة جدلية لا فحاص
قويته منافرة للفق فاحتالوا لسوقه الى الحق بتدريج ولهذا قال المشايخ لا ينقل عن
العالم ويحمل مذهبه له ما يصدر منه على سبيل البحث وقد قال الشريف في شرح
الاسرار العقلية نحو هذا قال ما ينسب للقاضى والاستاذ يعنى من كون القدرة
الحادثة تؤثر في الحال انما صدر منهما ذلك على وجه المناظرة للخصم والا فحاشا
القاضى والاستاذ ان يعتقدوا انرا لغير القدرة القديمة كيف وقد نقل الاجماع في
مواضع من كتبه على كفر من نسب الاختراع لغير الله تعالى ونقل ايضا اجماع
الامة على كفر من لم يقل بعموم صفات الباري تعالى قلت واذا قال هذا في

مقالة القاضي والاستاذ مع خفتها بالنسبة الى ما نقل عن امام الحرمين فكيف
بتلك المقالة الشنيعة التي نقلت عن الامام مما لا يرضى ان يقولها من هو ادبي منه
علماً وديناً بمراتب كثيرة ولقد ابتلينا بأقوال باطلة نسبت لأئمة السنة والله أعلم
هل صدرت منهم أم لا وعلى تقدير صدورهما فعلى اي وجه صدرت والله سبحانه
وتعالى حسب من نقل مثل هذه الاقوال الفاسدة على وجه يتراخى في بيان
فسادها او دفعها عما لا يليق به ان امكنه ذلك وبالله التوفيق

(ص) وانما قلنا بوجود قدرة مقارنة لما نلجده من الفرق الضروري بين

حركة الاضطراب وحركة الاختيار

(ش) أما مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها فهو الذي عليه امام الحرمين
ونص عليه كثير من أئمة السنة وهذا الحكم ليس ثابتاً لها من حيث كونها قدرة
بل من حيث انها عرض ومن احكام العرض انعدامه عقب وجوده واستحالة
بقائه زمنين واذا ثبت استحالة بقاءها لزم من ذلك استحالة تقدمها اذ لو تقدمت
اعدمت حال وجود المقدور فيكون مقدوراً بقدرة معدومة وذلك محال ونقرر
ذلك انه اذا عدت القدرة جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم كونه مقدوراً حال
وجود العجز والعجز يستدعي مجوزاً عنه فيقع الشيء في حال وقوعه مقدوراً
مجازاً عنه وذلك محال قال المقترح وهذا عندي فيه نظر من حيث ان امتناع
التقدم اذا لم يكن مأخوذاً الا من حيث استحالة بقاءها فالقدرة بالتحقيق ليست
علة لوجود المقدور ولا مؤثرة فيه فاذا لم يكن من حكمها وجود لمقدور فيجوز
وجودها قبل وقوع المقدور وتعدم ويوجد مثلها بالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة
ويصح ان يقال كانت تلك القدرة متعلقة به قبل عدمها ثم انتفى فانتهى تعلّقها
ووحد مثلها وهذا كما لو علم انسان وجود زيد غداً وقت طلوع الفجر مثلاً بانباء

صادق ثم قدرنا تجديد علمه بوجوده في الوقت المعلوم الى حالة وجود المعلوم في الوقت الذي اخبر عنه فان المقارن متعلق بالوجود والسابق متعلق بالوجود في الزمن المخصوص فالمعلوم متعلق لهما واحدهما متقدم والاخر متأخر ولو قدر وجود ضد العلم من ذهول او غفلة او جهل او شك حال وجود المعلوم لكان مجهولاً بما قارنه وقد كان متعلقاً لما سبق من العلم فان نظر الى انه غير متعلق للعلم السابق في حال الوجود فكذلك المقدور ليس متعلقاً للقدرة السابقة في حال الوجود ولا يمنع من هذا تقدم وجودها لاسيما على قول من يرى انها لا تؤثر وانما تتعلق بالمقدور تعلقاً لا على وجه التأثير كما نقول في تعلق العلم بالمعلوم فأبي شيء يمنع من تعلق القدرة حتى ان الانسان يحس من نفسه تفرقة قبل الفعل بين يديه في حال رعشته و بين يديه في حال سلامته وما ذاك الا انه وجد قبل الفعل صفة متعلقة به واذا صح ان اللون يتجدد أمثاله فالقدرة ايضاً تتجدد أمثالها الى حالة وجود المقدور فتأملوا ذلك يرحمكم الله اهـ (قوله) لما نجد من الفرق الضروري انزع هذا دليل على وجود القدرة الحادثة وان كانت لا تؤثر رداً على الجبرية القائلين بنفيها وان الموجود المقدور فقط اي دون القدرة لا انه دليل على مقارنة تلك القدرة للمقدور فانما لم نتعرض في العقيدة لدليلها ودليلها ما قدمناه قبل وذكرنا ما للمقترح فيه من النظر والنفس اميل الى ما ذكره المقترح والله اعلم .

ونقرر الدليل الذي اشرنا اليه لاثبات القدرة الحادثة انا نفرض حركتين متحركتين في الجهة والحيز الا ان احدهما ضرورية والاخرى مكتسبة فلا شك انا نجد تفرقة ضرورية بين هاتين الحركتين وبطل رجوع التفرقة الى نفس الحركتين لتمائهما والى ذات المتحرك لان معقولها في الحالين واحدة فتعين ان ترجع التفرقة الى صفة زائدة في المتحرك ثم يبطل رجوعها الى حال لان الحال

لا تطراً بمجردنا على الجواهر لان الحال لا يصح ان تعقل على حيالها والا لزم ان
تُمَيِّز بحال أخرى تقوم بها ثم حال حالها كذلك ويلزم التسلسل ويطل رجوعها
الى صحة البنية لانها غير مفقودة في حال حركة الاضطراب وهي حال كون
غيره محركا يده مع وجدان التفرقة فتعين ان تكون تلك الصفة عرضاً ثم لا يخلو
اما ان يكون مما يشترط في ثبوته الحياة اولا والثاني باطل لانه لا تعاق له بالحركة
كالالوان والطبوع والروائح ولانه مشترك بين الحركتين والمشارك بين شيئين
لا يفرق به بينهما فتعين الاول وهو ما يشترط في ثبوته الحياة ثم يطل كونه علماً
او حياة او كلاماً لوجود الكل مع ثبوت الحركتين ونفيها ويطل كونه ارادة
لوجوب التفرقة بين الحركتين حال الذهول فتعين ان يكون عرضاً له نسبة وتعاق
مآ بالحركة وهو الذي سميناه قدرة وان اختلفنا نحن والمعتزلة في انها من الصفات
المؤثرة ام لا مع الاتفاق على انها من الصفات المتعلقة وتعييننا في اصل العقيدة
بحركة الاختيار مناه الحركة التي من شأنها ان يتعاق بها الاختيار والا فالفعل
المكتسب قد يقع بغير اعتبار وذلك حيث وقع مع الذهول او الغفلة ومع ذلك
يحصل التفرقة بينه وبين حركة الاضطراب ولهذا لو عبرنا في الحركة الثانية
بحركة الاكتساب بدلا عن حركة الاختيار لكان احسن وعبارتنا في العقيدة
هي عبارة امام الحرمين في الارشاد وانتقدها عليه المقترح بما اشرنا اليه وجوابه
ان المراد ما فتونا به قبل وايضاً فالرد على الجبرية حاصل بكل تفسير فانهم
ادعوا عدم الفرق بين الافعال عموماً فيناقضه حصول الفرق بين بعضها خصوصاً
لان الكلية السالبة يناقضها جزئية موجبة والله تعالى اعلم

(ص) وعن تعاق هذه القدرة الحادثة بالمقدور في محلها مقارنة له من
غير تأثير عبر اهل السنة رضي الله عنهم بالكسب وهو متعلق بالتكليف الشرعي

وامارة على الثواب والعقاب فبطل اذن مذهب الجبرية وهو انكار القدرة الحادثة لما فيه من مجد الضرورة وابطال محل التكليف وامارة الثواب والعقاب ومن هنا كان بدعة ومذهب القدرية وهو كون العبد مخترع افعاله على وفق مراده بالقدرة التي خلق الله له لما علمت من دليل الوجدانية واستحالة شريك مع الله تعالى أيا كان.

(ش) هذا تفسير للكسب الذي قال به اهل السنة رضي الله عنهم وهو درجة وسطى بين مذهبي الجبرية والقدرية وكثيراً ما يتوهم من لا علم عنده ان معنى الكسب كون القدرة الحادثة لها تأثيراً وهذا التأثير الذي يفسره الجاهل معنى الكسب ان اراد ان القدرة الحادثة تؤثر في الفعل كما يحكي عن القاضي والاستاذ فقد تقدم فساد هذا القول وعدم جريانه على السنة وتقدم انكار الشريف شارح الاسرار العقلية صدور هذا عن القاضي والاستاذ وان اراد انها تؤثر في وجود المقدور لكن بمشيئة الله تعالى لا على الاستقلال كما يحكي عن امام الحرمين في آخر امره فقد تقدم ايضاً فساد هذا القول وتشعبه من مذهب القدرية مجوس هذه الامة وانظن بالامام رضي الله عنه انه لا يرضى بمثل هذا القول وعلى تقدير ان يكون صدر منه ولا حول ولا قوة الا بالله فزاة العالم لا يجوز ان يقلد فيها في الفروع فكيف بالعقائد اصول الدين وان اراد ان القدرة الحادثة خلقها الله تعالى للعبد وملكه ان يفعل انقدورها كيف شاء على سبيل الاستقلال فهذا عين مذهب القدرية مجوس هذه الامة وانما مراد اهل السنة بالكسب ما اشرت اليه في اصل العقيدة فقولي وعن تعلق يتعلق بعبور وانما قدمنا هذا الجور عن عامله لافادة الحصر اي لا معنى للكسب الا هذا لا ان معناه ان القدرة الحادثة تأثيراً ما كما يتقدمه الجهلة الضالون في معنى الكسب الذي هو مذهب

اهل السنة وقولي وهو متعلق التكليف الشرعي اي الكسب وهو وجود المقدور مع القدرة الحادثة هو الذي كلف به الشرع فيما كلف به لان وقوع ذلك المقدور عاريا عن القدرة الحادثة كحركة الارتعاش مثلاً قد تفضل سبحانه باسقاط التكليف به نفيًا وإثباتًا ولو عكس سبحانه وتعالى التكليف او كلف بالجميع لكان حسنًا اذ لا تأثير لقدرة المكلف في الجميع وانما تلك الافعال المخلوقة لله سبحانه وتعالى نصبها الشرع عند اقتنائها باعراض حادثة كالقدرة والارادة اماراة على الثواب والعقاب فبالوجه الذي صرح جعل بعض افعاله سبحانه عند اقترائه بفعل له آخر اماراة على ما شاء من ثواب او عقاب او غيرها صرح جعله مجرداً عن غيره او جعل غيره في مكانه اماراة على ذلك لان الدلالة في ذلك جعلية لا عقلية (قوله) فبطل اذن مذهب الجبرية الخ مسبب عما سبق قبل من دليلى اثبات القدرة الحادثة وابطال تأثيرها في مقدورها وقد اعاد الدليلين هنا على سبيل الاجمال فقوله لما فيه من جحد الضرورة اي الضرورة التي تقدمت في الفرق بين حركة الاضطرار والاكتساب وقوله وابطال مخفوض بالمعطف على جحد يعني انه لو لم يكن في مذهب الجبرية الا ثبوت جهل بامر يدرك ضرورة من غير مصادمة للشرعية لكان امره سهلاً اذ غاية ما يلزم فيه التناهي في الغباوة وضعف العقل كيف والمذهب مصادم للشرعية لانها قد جاءت باسقاط التكليف بالافعال التي لا يتمكن العبد فيها عادة من الاتصاف بوجودها وعدمها والتكليف بما تيسر منها على العبد عادة فعله وتركه ولا تأثير له في شيء من افعاله حتى يصح لنا التفريق به كما تزعم القدريّة فلم يبق ما يفرق به بين ما يكلف به الشرع وبين ما لا يكلف الا الاكتساب على المعنى الذي سبق في تفسيره وعدمه ولو استوت الافعال كلها كما نقول اهل الجبر لبطل تفريق الشرع بينها ويطل ما احال عليه التكليف

منها وهو الفعل الذي في وسع المكلف دون غيره وكانت الافعال حينئذ لا شئ
منها في وسع المكلف عادة فلا تكليف اذن بشئ منها لقوله تعالى لا يكلف الله
نفساً الا وسعها وهذا ابطال للكتاب والسنة واجماع الامة والى هذا اشرت
بقولي ومن هنا كان بدعة اي ومن اجل لزوم ابطال الجبر لحل التكليف الشرعي
ولزوم انتفاء اماره الثواب والعقاب كان بدعة مؤثرة في عقد الايمان قوله ومذهب
القدرية معطوف على قوله مذهب الجبرية اي وبطل مذهب القدرية

(ص) ويلزم فيه ايضاً استحالة ما علم امكانه اذ الافعال يصح تعلق القدرة
القديمة بها قبل تعلق القدرة الحادثة فلو منعتها القدرة الحادثة لازم ما ذكر
وترجيح المرجوح

(ش) الضمير المجزئ عائد على مذهب القدرية اي يلزم فيه محذوران
آخران زيادة على ما لزمهم من عجز القدرة القديمة على ما سبق في دليل التامع احدهما
لزوم عود الممكن مستحيلاً الثاني ترجيح المرجوح وتقرير الاول ان نقول فعل العبد
قبل ان تخلق له القدرة الحادثة ممكن وكل ممكن فهو مقدور للباري جلا وعلا فينتج
فعل العبد مقدور للباري تعالى فاذا خلق الله سبحانه وتعالى للعبد قدرة حادثة قال
القدرية انه يزول حينئذ عن الفعل ما ثبت له من امكان ان يوجد بالقدرة القديمة
وصار اذ ذاك يستحيل الوجود بها فقد لزم ان ما كان ممكناً باعتبار القدرة القديمة
صار مستحيلاً بالنسبة اليها لا يقال استحالة عارضة لسبب وهي تعلق القدرة
الحادثة به فاستحال ان يكون الفعل موجوداً بقدرتين والاستحالة العارضة لا تقدرح
في الامكان الذاتي لانا نقول لم يظهر لهذه الاستحالة سبب يصح فتعين على زعمهم
ان تكون ذاتية لان القدرة الحادثة التي جعلوها مانعة من تعلق القدرة القديمة
لا يصح ان تكون مانعة من ذلك بل الذي يصح عقلاً ونقلًا عكسه وقرر المقترح

هذا الدليل على وجه آخر وذلك ان قال كما عم تعلق قدرته تعالى بمعنى ان كل ممكن يتأتى من الصانع فعلة فكذلك ايضاً لا بد ان يريد وجوده او انتفاءه لعموم تعلق الارادة فاذا كان الفعل معلوم الثبوت مثلاً وجب ان يكون مراداً واذا قصد الى ايقاعه وواقعه غيره كان ذلك تحقيقاً لعدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة غيره وذلك الذى نعتناه عند ابطال القول بالهين وانما عدل المقترح عن التفرير الاول الى هذا التقرير لانه اراد ان يجعل الحجة برهانية لازامية لان التقرير الاول انما تم على المعتزلة لقولهم ان افعال العبد الاختيارية غير مقدورة له ولو كانوا يقولون بأنهم لم تزل مقدورة له تعالى بمعنى تأتى ان يفعلها وان تعلق القدرة بالحادثه بايقاعها انما هو بمشيئة الله تعالى لم يرد عليهم بمثل ذلك بخلاف هذا التقرير الذى قرر به المقترح الدلالة فانه يبرهان على انفراد تعالى بالتأثير في جميع الكائنات وانه لا تأثير للقدرة الحادثه في شيء من الافعال على كل حال من الاحوال حتى يرد به ما حكي عن امام الحرمين وما حكي عن القاضي والاستاذ والله اعلم وأما الوجه الثاني وهو ترجيح المرجوح فهو ظاهر

(ص) قالوا لم يزل يقدر عليها بأن يسلب القدرة الحادثه فلنا فقد لازم اذن ان لا يقدر عليها مع وجود القدرة الحادثه وايضاً من اصلكم وجوب مراعاة الصلاح والاصح فلا يمكن سلبها عندكم بعد التكليف

(ش) قد تقدم تقرير هذا الذى اجابوا به وتقرير رده اكمل تقرير في شرح قولنا وبهذا الدليل بعينه اعنى دليل التامع المسئلة فانظره هناك

(ص) قالوا فكيف يشبهه او يعاقبه على غير فعله فلنا يفعل ما يشاء لا يسأل عما يفعل والثواب والعقاب غير ملين وانما الافعال امارات شرعية عليها يخلق الله تعالى منها في كل مكلف ما يدل شرعاً على ما اراد به في عقابه

فكل ميسر لما خاق له ولو شاء ربك لجلل الناس أمة واحدة نسأله سبحانه وتعالى
حسن الخاتمة بفضلہ

(ش) هذه شبهة من شبهات القدريّة وتقريرها ان قالوا لو لم يكن لقدرة
العبد تأثير في فعله لما صح ان يثاب عليه او يعاقب والتالي معلوم البطلان فالقدم
مثله وبيان الملازمة ان الفعل اذا لم يكن أثراً لقدرة العبد صار لا فرق بينه وبين
ألوانه بل لا فرق بينه وبين ذاته وصائر ذوات العالم واعراضه يجامع ان الجميع
لا أثر له فيه فكما انه لا يثاب ولا يعاقب على وجود ألوانه ووجود ذاته ووجود
سائر اجزاء العالم واعراضه لكونه لا أثر له في شيء من ذلك كذلك يلزم ان
لا يثاب ولا يعاقب على شيء من اعماله ايضاً لانه لا تأثير له في شيء منها اصلاً
اجاب اهل السنة رضي الله عنهم بمنع الملازمة قولهم في بيانها ان الفعل حينئذ
يصير كاللون وغيره مما لا تأثير لقدرة الحادثة فيه اصلاً قلنا هو كذلك عندنا
من غير فرق قولهم فيلزم ان لا يثاب عليه ولا يعاقب كما لا يثاب ولا يعاقب على
الالوان ونحوها قلنا لا ملازمة بين الثواب والعقاب وبين كون سببه فعلاً
للمكلف كيف وقد علمت من مذهب خصومكم انه لله تعالى ان يعاقب البريء
ويعطي انعامه للمذنب العاصي يفعل ما يشاء والافعال الواقعة على يد العبد
امارات وضعها الشارع على السعادة والشقاوة ولو وضع غيرها من الالوان والطعوم
ونحوها امارات عليها لكانت صالحة لذلك وليس للثواب والعقاب علة عقلية
تقتضيها وكل ما أطلق عليه في الشرع انه سبب لها فانما المراد بالسبب الامارة
ووقع التسامع بالتعبير عنها بالسبب اذ لا مشاحة في الالفاظ اللغوية اذا فهمت
المقاصد منها

(ص) قالوا كيف يمدح العبد او يذم على غير ما فعل و يلزم ان تكون

للعباد الحجة في الآخرة وقد قال تعالى لئن لا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسول لئن لم يكن ما قبله وايضاً فيبطل بمسئلة خلق الداعي والقدرة الحادثة
وبعلمه القديم المحيط بكل شيء والحق ان العبد مجبور في قالب مختار فحسن فيه
رعي الامر من على تقدير تسليم اصل التحسين والتقيح العقليين
(ش) احتجت القدرة ايضاً بان العبد لو لم يكن مخترعاً لافعله لما صح ان
يمدح او يذم على فعل من الافعال وبيان الملازمة ما تقرر في العرف من بطلان
مدح الانسان وذمه بما يفعله غيره فاذا كانت الافعال انما صدرت من الله فقط
صار مدح العبيد وذمهم انما هو على فعل الله جل وعلا والجواب على نهج ما سبق
انه لا ملازمة عقلا بين المدح والذم وبين كون سببها مخترعاً للمدوح او المذموم
والاعتماد في الاحكام العقلية سيما بالنسبة اليه جل وعلا على مجرد عرف اصطلاحى
لا ينضبط امره من ادل دليل على تنافي القوم في العبادة وكون الاوهام تملك
عقولهم ولم تتركها ان تنفذ لمراشدها على انا لو ملناهم الاعتماد في هذه المسئلة على
العرف لما اقتضى ان سبب المدح او الذم لا بد وان يكون فعلاً للمدوح او المذموم
كيف وقد تقرر المدح بالجمل وحسن الخلق ونحو ذلك مما لا كسب للمدوح
فيه اصلاً كما تقرر الذم باضداده وتقرر مدح الجمادات وذمها كالتياب والابنية
ونحوها باعتبار ما اتصفت به من الاوصاف مع انها لم تفعلها ولم تشعر بها اصلاً
واذا كان معنى المدح الثناء على الشيء بما اتصف به من الحاسن حالاً ومآلاً
والذم ضد ذلك حسن مدح من خالق الله سبحانه لم يحض فضله واحسانه امارات
تدل شرعاً على حصول الكالات الاخرى له والحاسن الجسمانية والروحانية
التي هي مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر كما يحسن ذم
من اتصف باضداده ولا حول ولا قوة الا بالله احتجوا ايضاً بان العبد لو لم يكن هو

المختار لافعاله لكانت للعصاة المعذنين حجة على الله في الآخرة وبيان الملازمة
انهم يقولون عند ما يؤمر بهم الى العذاب يا ربنا كيف تعذبنا على شيء خلقته
فينا وسبق به علك وارادتك منا ونحن لا قدرة لنا على ايجاد شيء مما امرتنا به
او اعدام شيء مما نهيتنا عنه بل ذواتنا وافعالنا كلها ملكك ومخلوقك لا شريك لك
في شيء من ذلك فنحن ومن امرت بهم الى النعيم سواء كل منا منقاد لحكمك
وقضائك جار على وفق علك وقدرتك وارادتك فما بال أولئك يشتمون
في الفردائس ومنازل النعيم ونحن نتردد فيما لا يقدر على وصفه من العذاب من
الاليم في دركات الجحيم والجواب ان مثار الغلط فيما توهموه من الحجة انما جاءهم
مما اعتقدوا ان الثواب والعذاب معالان بالاعمال وقد سبق انهما لاعلة لما وانما
الاعمال امارات والثواب والعقاب يحض اخياره تعالى فضلاً وعدلاً لا يستل
عما يفعل ونحن المسئولون ومما يبطل مذهب المعتزلة ان ما فروا منه هو لازم لهم
وان قالوا ان القدرة الحادثة هي المؤثرة في الافعال الاختيارية وذلك لانهم
وافقوا على انه جل وعلا هو الخالق للقدرة الحادثة والداعي للفعل من الشهوة
فيه وقوة تصميم العزم عليه ونحو ذلك من اسباب الفعل واذا كانت اسباب وجود
الفعل كلها من الله تعالى والفعل معها واجب لا يمكن تركه فصار اذن هذا العبد
الله تعالى هو الذي ألجأه الى ذلك الفعل بان خلق له جميع اسبابه وما يتوقف
عليه بحيث لا يجحد مع تلك الاسباب انفكاكا عن الفعل وهو سبحانه وتعالى مع
ذلك عالم بما يفعل هذا العبد من طاعة او معصية فكان للعاصي ان يحتاج ايضاً
على مذهبهم لو صحت الحجة بمثل ما احتج به على مذهبنا بزعمهم فيقول يا رب لم
خلقت لي القدرة وانت تعلم اني اعصى بها ولم خلقت لي الشهوة فيها بل ولم
خلقتني اصلاً اذا علمت اني لست ممن يصلح لطاعتك واذا خلقتني فلم لم تمنني

صغيراً قبل ان يبلغ سن التكليف واذ بلغتني من التكليف فلم لم تجعلني مجنوناً
لا أميز الارض من السماء فذلك اسهل عليّ بكثير مما عرضتني له من العذاب
الذي لا يطاق واذ جعلتني عاقلاً فلم كلفتني اصلاً وقد علمت ان التكليف
لا يفيدني شيئاً بل هو من اعظم المصائب عليّ وغير هذا مما نشأ عن توهمات
فاسدة والى هذا المعنى اشرت بقولي وايضاً يبطل بمسئلة خالق الداعي الخ اي
يبطل تعليل الثواب والعقاب بالاعمال وان قلنا جديلاً ان القدرة الحادثة تؤثر
في مقدورها بمسئلة خالق الداعي الخ ومسئلة العلم مع خالق الداعي والقدرة هي
التي خلقت الحي المعزلة ولهذا قال بعض اذكائهم لولا مسئلة العلم لئمت اللمسة
لنا واما قولي والحق ان العبد مجبور في قالب سحر الخ فهذا جواب آخر في
حسن الثواب والعقاب على مذهب اهل السنة وان وافقنا المعزلة على قاعدة
التحسين والتفويض العقلين ووجه ذلك انه سبحانه لما اجرى عاداته بامداد العبد
بالارادة والقدرة والمقدور على وجه التوالي بحيث لا يحس انه اكراه على الفعل
او ألجئ اليه ومهما صمم العبد عزمه على فعل أمده سبحانه بخلقه وخلق القدرة
عليه طاعة كان ذلك الفعل او معصية كما قال تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا
له الآتية وقال جل وعز ومن اراد الآخرة ثم قال سبحانه اثرها كلا ثم هو لاء
وهو لاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظوراً فرتب الامداد على الارادة
منهم اذا شاء وذلك الامداد هو المعبر عنه بالتوفيق والخذلان فصار العبد
بحسب الظاهر كأنه موجد لفعله حتى ان الوهم والخيال لا يشكان في ذلك وقد
ضل بهما كثير من الخلق ولولا ان الله سبحانه أيد عقول اهل السنة بخرقوا حجب
التوهمات المظلمة وبرزوا الى شمس المعرفة فادركوا بها الامر كيف هو لكانوا
كغيرهم وان كان العبد بحسب الظاهر كأنه موجد له وبهذا المعنى فسر بعضهم

• معنى الكسب فتعلق الثواب والعقاب على فعله حسنان شرعاً وعرفاً وعقلاً ولهذا يحسن ان يمدح ويذم على تلك الافعال واما ان نظرنا الى الباطن والى حقيقة الامر لم يصح جعل فعله سبباً لشيء اللهم الا ان يطلق عليه لفظ السبب بمعنى الامارة الشرعية فصحيح وقد جاء القرآن والسنة بملاحظة الافعال تارة نحو ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ونحو وتارة بفعله نحو لا يدخل الجنة احد بعمله واعلمه للملاحظة الامر بن الجبر بحسب ما في نفس الامر والاختيار بحسب الظاهر وعرف التخاطب وهو المراد من قولي فصيح فيه رعي الامر بن ويحتمل ان يكون ذلك الاختلاف للملاحظة كونه امانة شرعية وملاحظة في الدلالة عنه عقلية والله اعلم • واعلم ان لاهل السنة على المعتزلة الزامات كثيرة يطول تتبعها وفيما ذكرناه من ذلك كفاية والله اعلم

(ص) ﴿ فصل ﴾ واذا عرفت استحالة تأثير القدرة الحادثة في محلها بطل لذلك تأثيرها بواسطة مقدورها في غير محلها كرمي الحجر والضرب بالسيف ونحو ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد مثلاً وهو المسمى بالتولد عند القدريّة مجوس هذه الامة مع ما فيه على مذهبه من وجود اثر بين مؤثرين ووجود فعل من غير فاعل او فاعل من غير ارادة ولا علم بالمفعول ونحو ذلك من الاستحالات المذكورة في المطولات وانتفى الاكثر على عدم تولد الشيع والري ونحوهما عن الاكل والشرب وشبههما وذلك مما ينتقض ايضاً على القائلين بالتولد وبالله التوفيق وهذا الذي ذكر في اوصافه تعالى الى هنا هو كله مما يجب في حقه تعالى واذا علم ما يجب في حقه تعالى علم ما يستحيل وهو ضد ذلك الواجب

(ش) مذهب اهل الحق على ما سبق ان القدرة الحادثة لا تأثر لها في

شيء من الممكنات وهي تتعلق بمقدورها تعلقاً من غير تأثير بل نسبتها اليها كنسبة العلم الذي يتعلق بمعلومه ولا يؤثر فيه الا ان القدرة الحادثة لاتتعلق بمقدورها الا في محلها وما خرج عن محلها فلا نسبة بينه وبين القدرة لا تأثيراً ولا غيره والمعتزلة قد سبق ان مذهبهم ان العبد مخترع افعاله ووافقوا على ان القدرة الحادثة لاتتعلق مباشرة الا بالمقدور الذي هو في محلها غير انهم يرون ان ما في محلها سبب يوجد به ما هو خارج عن محلها وزعموا ان السبب والمسبب مقدوران للعبد الا ان احدهما مباشرة والاخر وهو المسبب بواسطة ايقاع السبب ولم يذكروا تولداً في محل القدرة الحادثة الا العلم النظري فان النظر عندهم يولد في محل القدرة عليه حقيقة التولد عندهم ايحاد حادث بواسطة مقدور للقدرة الحادثة وهذا المذهب لما اخذوه من مذهب الفلاسفة في الاسباب الطبيعية فانهم زعموا ان الطبيعة تؤثر في مفعولها ما لم يمنعها مانع وليست عندهم كالعلل العقلية الموجبة للاحكام لذواتها اذ لا يجوز ان يمنعها مانع فاخذ المعتزلة ذلك ولقبوه تولداً ولم يجعلوا حكم السبب المولد بمثابة العلة العقلية لجواز ان يتنوع التولد لمانع ثم غيروا العبارة كيلا يظهر مأخذهم فقالوا هو فعل فاعل السبب وهذا اذا حقق لم يكن له حاصل لان الاثر الواحد يتنوع ان يكون ثابتاً لمؤثرين فمن ضرورة تأثير السبب فيه امتناع تأثير القدرة فيه وقول القائل هو يؤثر فيه بواسطة السبب يؤل حاصل القول به الى انه فعل سببه كما ان الباري عندهم فعل العبد وهو مخترع لفعله ولم يكن فعله فعلاً لله عز وجل الا انهم يمنعون اضافته لله تعالى ولزمهم في اصلهم قطع نسبة القبايح اليه ومذهبهم في التولد يلزمهم ما فروا منه من نسبة فعلها اليه وكون المتولد فعل فاعل السبب قد نقل امام الحرمين في الشامل اتفاق المعتزلة عليه قال المقترح ولا يصح فقد ذهب النظام منهم الى ان المتولدات

مضافة الى البارى سبحانه لا على معنى انه فعلها ولكن بمعنى انه خالق الاجسام على طبائع وخصائص تقتضي حدوث الحوادث الناشئة عنها ولم يقل انها فعل لفاعل سببها وذهب حفص القرذالى ان ما يقع ما بينا لمحل القدرة على قدر اختيار المسبب فهو فعل فاعل السبب كالقطع والفصد والذبح وما لا يقع على قدر اختيار المسبب كالهوى عند الاندفاع ونحوه فليس من فعله واختلفوا في وقت تعالى القدرة بالتولد فقال قوم منهم لا يزال مقدورا الى حين وقوع سببه فيجب وقوعه فينقطع اثر القدرة فيه وقال آخرون انما ينقطع كونه مقدورا اذا وقع المتولد ووجد لا عند وقوع سببه فقط واختلفوا في الالوان والطعوم هل يجوز ان تقع متولدة أم لا وذهب ثمامة بن اشرس الى ان هذه المتولدات لا فاعل لها ويلزمه بطلان الدليل على اثبات الصانع وذهب معمر الى ان جميع الاعراض راتمة بطباع الاجسام الا الارادات والمولدات عندهم أربعة الاعتماد والمجاورة على شرائط معتبرة عندهم والنظر المولد للعلم والوهن المولد للآلم وقد اختلف ابو هاشم والجبائي في ان المولد الاعتماد او الحركة فذهب الجبائي الى الثاني وذهب ابنه ابو هاشم الى الاول والاعتمادات عندهم راجعة الى شدة العضلات وقوة ارتباط العصب على الاعضاء وكل ذلك من مذاهب الطبائعين الضالين المضلين ثم اختلف المعتزلة هل يجوز ان يكون في أفعال البارى تعالى تولد فصارت جماعة الى منعه لعموم قادر يته تعالى وامتناع ان تتعلق بشىء في محلها وانما تتعلق بما خرج عن محلها ونسبتها الى جميع ما خرج عن محلها نسبة واحدة وصار آخرون الى ان التولد معقول في افعاله تعالى فان السبب المولد لما جاز وقوعه من الله تعالى لم يميز ان ينفى تأثيره في مسببه الا لما منع وليس صدوره من الصانع مانعا والا لمع في الشاهد فيلزم ان يولد وهذا القول اقرب الى قياس مذهبهم هذا حاصل مذاهبهم في التولد

واعلم ان ردمذهبهم في التولد قد اتضح في الفصل الذي قبل هذا وهو ما تقدم من البرهان القطعي على اسناد الحوادث كلها للباري جل وعز وانه لا تأثير لكل ما عداه جملة وتصيل في شيء منها والى هذا المعنى اشرنا في اول هذا الفصل بقولنا واذا عرفت استحالة تأثير القدرة الحادثة الى آخر الكلام ثم اشرنا في هذا الفصل الى لوازم تلزمهم مما ينخص القول بالتولد فمنها انه يلزمهم وجود اثر واحد عن مؤثرين وهما القدرة الحادثة ومقدورها الذي هو السبب المولد لانهم ادعوا ان الحادث واجب عن سببه المولد ومقدور للفاعل بالقدرة الحادثة أيضاً ومنها وجود الفعل بلا فاعل او بدون ارادة وشعور بالفعل فان من رمى سهماً اخترعته المنية قبل وصول السهم الى الرمية ثم انفصل بها وصادف حياً فانه يحصل به جرح ولا يزال سارياً الى ان يفضي الى الزهوق مثلاً فهذه السرايات والآلام افعال الرامي وقد رمت عظامه ولا مزيد في الفساد على نسبة قتل الى ميت من انتفاء مصححات الفعل منه وهي الحياة والارادة والقدرة والعلم ولو جاز وقوع الفعل من ميت لبطل دلالة الفعل على كون الفاعل حياً ثم وجود الفعل حالة عدم الفاعل يمنع ايضا الاستدلال بوجود الحادث على وجود الصانع وان قالوا الفعل يدل على فاعله ولا يلزم منه وجود الفاعل حالة وجود فعله فالجواب انه لا بد من اضافة الفعل الى الفاعل ويمتنع صدوره مضافاً اليه في حالة امتناع كونه فاعلاً اذ الصدور منه يقتضي صحة ذلك والامتناع ينافي الصحة وما يلزمهم ان يكون الموت المستعقب للألم متولداً عن فاعل الألم فان نسبة تعقب الآلام المتوالية المتعاقبة الى فعله كنسبة تعقب الموت له وهذا الالتزام لا يتأتى لم دفعه ولم يتأت للجبائي ان يفصل عنه الا بالتجاسر على خرق اجماع الامة بنسبته الى فاعل الألم وقد اجمعت الامة على ان الباري تعالى هو يحيي ويميت وهو قد نسب الامانة الى غيره ويلزمهم ان

يكون قادرا على الاحياء ايضا على الجملة لانه ضده والقدرة على الشيء عند عدم قدرة على ضده احتجوا على التولد بأننا نجد المسببات واقعة على حسب القصور والدواعي كما ان المقدور المباشر بالقدرة الحادثة كذلك والجواب ان ارتباط شيء بشيء بحسب مجرى المادة وان اطرد لا يدل على انب لاجدها تأثيرا في الآخر فان ارتباط الاصل المقيس عليه والفرع مستويان عندنا في عدم الدلالة على التأثير وايضا مما يتقضى عليهم هذه الحجة انا نجد امورا واقعة على حسب الدواعي والقصور وقد ساعدونا على عدم تولدها منها الشبع والري عند الاكل والشرب والسقم والبرء والموت عند مغلم المعتزلة والحرارة عند احتكاك جسم بجسم على تحامل واعتماد وسقط الزناد عند الاقتداح وفهم المخاطب ونجل الحجل ووجل الوجل عند الافهام والتخجيل والتخويف وبعضهم انتمز التولد في الشبع والري والحرارة عند الاكل والشرب والاحتكاك وهو قول غير معظمهم والمحصلين منهم وألزم هذا البعض ان تكون الاجسام متولدة مع انها ليست من جنس مقدورنا باجماع وذلك لان سقط النار عند الاقتداح يقع على حسب الدواعي فاذا تولد لزم ان تتولد سائر الاجسام لتماثلها فان زعموا ان النار كانت كامنة في الجسم فتحركت وان المتولد حركة جسم لا وجود جسم كان هذا هوسا لا يرضى بقوله عاقل فان الحجر والزناد ليس فيهما قبل القدح شيء وكذلك المرخ اذا نشر بالمشار فلا نار فيه وعند حكمة تظهر النار فيه وان اجابوا عن قولهم بعدم التولد في تلك الامور التي الزموها بانهم انما قالوا فيها بعدم التولد لعدم اطرادها قيل لهم وكذلك ثبت عدم الاطراد فيما ادعيتهموه متولدا كالرمي والجرح ورفع الثقل وشيله وغير ذلك مما وقع فيه النزاع اما الرمي فان الانسان يرمي ويصيب الغرض تارة ولا يصيبه اخرى والجرح قد يفضى الى السريان تارة وقد يتدمل اخرى

ورفع الثقل وشبّه قد يرتفع للشخص تارة ولا يرتفع أخرى ومذهب المعتزلة في تحريك الأشياء الثقيلة ان تحريك الثقل يمتد ويسره بالاعتماد عليه ودفعه واذا اريد رفعه واقلاله اختلفوا فيه فذهب المتقدمون الى ان الاعتماد الذي يحركه يمتد ويسره به يرتفع الى جهة التصعد وقال ابو هاشم ومتبعوه ليس ذلك بصحيح بل لابد من زيادة حركات على الحركة التي تحرك بها في جهة اليمين واليسرة قال لان معتمدنا في التولد ما نجسه من جريان الامر على حسب دواعينا وقصودنا ولا شك انا نجد من شخص قدرة على تحريكه يمتد ويسره ولا يقدر على رفعه فلزم ان ما به يحركه ليس ما به يرفعه وقد اختلفوا ايضا اذا رفع جماعة ثقيلة وكل واحد يستقل على الانفراد بمحملة فقال الكبي وعباد الصميري واتباعها يحمل كل واحد من الاجزاء ما لم يحمله الآخر ولا يشتركان في حمل جزء وذهب غيرهم من المعتزلة الى ان كل واحد من الجماعة يؤثر في كل جزء والشركة حاصلة وهذا مذهب معظم المعتزلة وكلام جميعهم في المسئلتين باطل اما اذا قلنا بالمذهب الحق وهو ابطال اصل التولد واسناد الممكنات كلها ابتداء الى الله تعالى فلا اشكال وان سلمناه جدلا فيبطل مذهب الاقدمين في المسئلة الاولى بما ذكر ابو هاشم فيها وبطل ما ذهب اليه ابو هاشم بان فيه اجتماع المثليين لقوله لابد من زيادة حركات وهو محال سلمنا جواز اجتماع المثليين لكن يقال له اذا ولد الرافع حركة واحدة في هذا الثقل استحال ان لا يتحرك اذ يلزم منه قيام حركة بجسم وهو ساكن بجيزه وفي ذلك ابطال حقيقة الحركة اذ الحركة لابد فيها من تفرغ واشغال فاشتراطه زيادة حركة في جهة التصعد على ما به يتحرك الى سائر الجهات اشتراط لما يتحقق المشروط بدونه وذلك ينافي حقيقة الشرط واما اختلافهم في المسئلة الثانية في الجماعة اذا حملوا ثقلا وكل واحد منهم مستقل

بجمله فقد قيل لعباد الصميري القائل بالقول الاول فيها الجزء المختص به بعض الحاملين معين او مبهم وارتفاع الجزء المبهم محال وهو ظاهر وارتفاع الجزء المعين ايضاً محال اذ ليس تعيين جزء بأولى من جزء والقرض ان هذا الحامل ان كان بافراده يستقل بالحل بجميع الاجزاء فمواجه افراده بجزء دون جزء فقال لا أعرف وجه الاختصاص وهذه حيرة نشأت من التمسك في اصل التولد بمحض التوهات الفاسدة ثم قيل للآخرين القائلين بالقول الثاني هل عين ما تولد من فعل احد الحاملين تولد من الآخرام لا فان كان الاول لزم وقوع اثر واحد من مؤثرين وهو محال وان كان الثاني فارتفاع الجسم قد حصل بأحدهما ولزم ان يكون الزائد لا فائدة له وبالجملة فالخروج عن الحق وتحكيم الاوهام والخيالات يؤدي الى انواع من الحيرة والفساد لاحصر لها والله الهادي من يشاء الى صراط مستقيم

(ص) ❖ فصل ❖ ويجوز في حقه تعالى ان يرى بالابصار على ما يليق به جل وعلا لا في جهة ولا في مقابلة لقوله تعالى الى ربها ناظرة ولسؤال موسى كلمه عليه السلام لها اذ لو كانت مستحيلة ما جهل امرها ولا جماع السلف الصالح قبل ظهور البدع على ابتهاهم الى الله تعالى وطلبهم النظر الى وجهه الكريم ولحديث سترون ربكم ونحو ذلك مما ورد والظواهر اذا كثرت في شيء افادت القطع به

(ش) لما فرغ من ذكر ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وهو مقابله شرع في ذكر ما يجوز واعلم انه ليس المراد من هذا القسم رجوع الجواز الى صفة من صفات ذاته تعالى عن ذلك بل الى تعلّقها بفعل من افعاله جل وعز اذ يستحيل ان ينصف سبحانه وتعالى بصفة جائزة لما عرفت من وجوب الوجود لذاته وجميع

صفاته ولو اتصف تعالى بجائز لكان متصفاً بالحوادث اذ الجائز لا يكون الاحادثاً
ويتعالى سبحانه عن ذلك واذا عرفت هذا فمعنى كون الرؤية جائزة في حقه تعالى
انه يجوز ان تتعلق قدرته تعالى بايجادها لخلقها فيخلقها لهم على وفق مراده ويجوز
ان لا يخلقها تعالى لهم لا يستحيل في حقه تعالى خلقها ولا يجب وقالت المعتزلة بل
خلق الله تعالى لهذه الرؤية مستحيل احتج اهل السنة على الجواز بالسمع والعقل
اما السمع فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وذلك لان النظر اذا
تعدى بحرف الى كان ظاهراً في معنى الرؤية ويؤكد ان المعنى بهذا النظر
الرؤية اسناد هذا النظر الى الوجه الذي هو محل العين الباصرة وحمل الجبائي
النظر في الآية على معنى الانتظار وجعل الى اسما بمعنى النعمة مفرد الالاء
مضافاً لما بعده لا حرف جر والمعنى عنده منتظرة نعم ربها فالى عنده مفعول
بناظرة ورد بأنه لو اريد ذلك لما اخص باسناده الى الوجوه ولم يكن لتقييد
بالظرف وهو يومئذ معنى فان المؤمنين لم يزلوا في الدار الدنيا منتظرين نعمة الله
تعالى وآلاءه سبحانه بل الكفار في الدنيا كذلك ومن الادلة السمعية سؤال موسى
عليه السلام للرؤية اذ معلوم انه لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى والا لكانت
جاهلاً بما ادركت استحاثته حثالة المعتزلة فتعين انه ما سأل الا ما هو جائز
اذ سؤال ما يستحيل ممنوع والانبياء معصومون من كل زلل على ما يأتي تحقيقه
ان شاء الله تعالى ومن الادلة اجماع السلف الصالح على الرغبة الى الله تعالى بأن
يتمتعهم بالنظر الى وجهه الكريم وقد ورد ذلك في بعض ادعية النبي صلى الله
وسلم ومنها حديث ستروث ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون او
لا تضارون في الرؤية ووجه التشبيه بالقمر ما أشار اليه آخر الحديث من عدم
تضار بعضهم ببعض وقت الرؤية اما الجهة والجسمية ولوازمها فمستحيلة في حقه

تعالى وبالجملة فالمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية فيما ذكر لا المرئي بالرئي وهذه الادلة ونحوها من ادلة السمع وان كان كل واحد منها ظاهرا ليس بنص فهي لكثرتها وتواطئها على معنى واحد تفيد القطع بالرؤية والى هذا المعنى اشرت بقولي والظواهر اذا كثرت ائخ وقد اشار الى هذا المعنى شرف الدين بن التلساني رحمه الله ردًا على الامام الفخر في ميله الى عدم القطع بجواز الرؤية لما لم يتضح له الدلائل العقلي عليها والادلة السمعية راها ليست بنص فردا عليه بما سبق وهو ظاهر على ان بعض تلك الادلة على الانفراد كسؤال موسى عليه السلام للرؤية تكاد ان تكون نصا في جواز الرؤية ويقرب منه حديث سترون ربكم فانه نص فيها وهو حديث مستفيض تلقته الائمة بالقبول

(ص) ولا يعارضها قوله تعالى لاتدرکه الابصار لان الادراك اخص لاشعاره بالاحاطة ولا شك انها منتفية مطلقا سلنا انه الرؤية لكن المراد في الدنيا او هو من باب الكل لا الكلية ولا قوله عز وجل ان تراني لان المراد في الدنيا اذ هو المسؤل لموسى عليه السلام والاصل في الجواب المطابقة ولهذا قال ان تراني ولم يقل لم ارا ولم تمكن رؤيتي وقد يستأنس لذلك بما نقرر في المنطق ان تقيض الوقتية يؤخذ فيه وقتها المعين

(ش) هذا مما استدلل به المعتزلة من السمع على استحالة الرؤية اما قوله تعالى لاتدرکه الابصار فقد قال ابن التلساني هذه الاية تمسك بها المعتزلة تارة على نفي وقوع الرؤية معارضة لما تمسكنا به من الاى وتارة تمسكون بها في امتناع الرؤية الذي هو نفس مذهبهم وتوجيهها على المقصد الاول ان الرؤية ادراك البصر ولا شيء من ادراك البصري عائق به تعالى ينتج لاشيء من الرؤية يتعلق به عز وجل ودليل الصغرى ان الرؤية هي الادراك لانه لا يصح ثبوت

الرؤية مع نفي الادراك ودليل الكبرى عموم نفي الادراك في الآية عن كل بصر لان الجمع المحلى بالالف واللام يقتضي الاستغراق ويلزم من عمومه في الابصار عمومه في الزمان فيلزم ان لا يراه كافر ولا مؤمن في الدنيا ولا في الآخرة واما توجيهها على المقصد الثاني وهو امتناع الرؤية فلانه تعالى ذكرها في معرض التمدح بها فيكون نفي الادراك بالنسبة اليه كمالا فثبوته في حقه نقص والنقص على الله تعالى محال والجواب عن الآية من وجوه احدها اننا لانسلم ان الادراك بمعنى الرؤية بل هو اخص وهو في الحادث عبارة عن ابصار الشيء مع ابصار جوانبه واطرافه وهذا في حق الله تعالى محال فيتمين حمله على مجازة وهو انه لا يرى رؤية احاطة كما اخبر عن نفسه انه لا يعلم علم احاطة بقوله ولا يحيطون به علما ونفي الابصار الخاص لا يوجب نفي اصل الابصار وهو الذي ندعيه وبهذا تعرف ان النصوص الدالة على الرؤية يجب تقييدها بنفي الاحاطة للتوفيق بين النصوص سلطنا ان الادراك بمعنى الرؤية لكن لانسلم العموم في الزمان بل المراد نفي الرؤية في الدنيا للجمع بين هذا وبين ما اقتضى الرؤية في الآخرة او ندعي التخصيص في الافراد وان المؤمنين خارجون عن هذا العموم للدالة الواردة فيهم او نقول لفظ الابصار جمع محلى بالالف واللام يفيد في الثبوت العموم فسلبه يفيد سلب العموم لان النفي تابع لما اشعر به اللفظ المثبت وذلك لا يفيد عموم السلب لان سلب العموم لا ينافي ثبوت الحكم لبعض الافراد فيتحقق بنفي الحكم عن فرد من الافراد بخلاف عموم السلب فانه يكذب بثبوته الحكم لفرد من الافراد ولهذا كذب الله تعالى اليهود حيث قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء بقوله قل من انزل الكتاب حيث ادعوا عموم السلب والدلالة للمعتزلة بالآية تتوقف على تحقق الثاني دون الاول فان الاشعرية لاتدعي انه يراه كل احد

وانما يراه المؤمنون دون الكافرين وتقيض الموجبة الكلية التي سلبها الآية هي السالبة الجزئية التي دلت عليها الآية لا السالبة الكلية التي لم تدل عليها فحينئذ تقول بموجبها وهو انه لا يراه جميع الابصار بل ابصار المؤمنين هكذا قرر الامام الفخر هذا الجواب واليه اشرت بقولي او هو من باب الكل لا الكلية اي السلب في الآية من باب السلب المعلق بالجموع من حيث هو مجموع لا من باب السلب المعلق بكل فرد وهذا الجواب الاخير اضعف الاجوبة ولهذا اخرته وقد اعترضه ابن التلمساني بان قال لانسلم ان هذه الآية لا تنفيد عموم السلب ولا نسلم انها اذا دلت على تقي العموم لا تدل على عموم السلب فانه لا ينافيه وقوله ان تقيض الكلية الموجبة الجزئية السالبة قلنا مسلم انه يكفي ذلك في تكذيبها لانه المحقق لكن اذا كذبت بالسالبة الجزئية كان تكذيبها بالسالبة الكلية بطريق الاولى والذي يدل على ان المراد به عموم السلب فريضة التمدح بذلك فانك اذا اردت الوصف بالاحتجاب عن الابصار كان التمدح بقولك لا يدركه بصرا البتة لا بقولك بعض الابصار لا يدركه فالاعتماد على الجواب الثاني يعني للامام الفخر وهو ان الادراك اخص من الرؤية على ما سبق فقررته قلت واعتراض شرف الدين ظاهري وقد اجاب عنه بعض المعاصرين من التلمسانيين في شرح له على عقيدة ابن الحاجب فقال اما قوله لانسلم ان هذه الآية لا تنفيد عموم السلب فمنع لا يصح بشهادة علماء المعاني فانهم نصوا على ان الجمع المنفي معرفا او منكرا لا يفيد عموم النفي وانما يفيد تقي العموم بدليل صدق قولنا لارجال في الدار او لم يقيم الرجال اذا كانت فيها رجل واحد او رجالان او القائم رجل او رجالان واما قوله لانسلم انها اذا دلت على تقي العموم لا تنفيد عموم السلب فانه لا ينافيه فتقول هب انه لا ينافيه فأين ما يقتضيه ولو سلم فلا يترك الظاهر

للحتم المرجوح واما قوله اذا كذبت بالسالبة اطلع فهذا مسلم بعد تكذيب السالبة
 الكلية فيستلزم الجزئية لان الكلية اخص من الجزئية فاذا كذب الاخص من
 النقيض كذب النقيض وان لم يقم دليل على تكذيب السالبة فلا يصح اخذها
 كلية بعد اخذ الموجبة كلية والا أدى الى تناقض الكليتين وهو باطل واما قوله
 الذي يدل اطلع فنقول تلك القرينة حالية لا لفظية فلا يترك مداول التفظ
 لاجلها سلمنا دلالة الصيغة على العموم بهذه القرينة لكن لانسلم عمومها في الازمان
 لان صيغة العموم مطلقة فيها فتعبد بالدنيا او ندعى التخصيص في الافراد لقوله
 تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة او نقول هب ان جميع الابصار لا تدركه
 لكن لم قلتم لم يدركه المبصرون او ندعى التقييد في الادراك بالاحاطة فاننا نراه
 على ما هو عليه من غير احاطة كما يعلم على ما هو عليه من غير احاطة او نقول
 هذه الآية وردت في مرض المدح كما ذكرتم لكن لم قلتم انها تدل على نفي
 الرؤية ونفي الرؤية مطلقا لا تمدح فيها بل التمدح في اقتداره على منع الرؤية من
 يشاء اذا يشاء ويخلقها لمن يشاء وهو البق بالمدح اه قلت ولا يخفى عليك فساد
 هذا الرد وما احتوى عليه من أنواع الاختلال فمنها حكايته عن علماء المعاني
 انهم نصوا على ان الجمع المنفي معرقا او منكرا لا يفيد عموم النفي وانما يفيد نفي
 العموم وهذا شيء لم ينص عليه احد منهم ولا من غيرهم اعني من كل من يقول
 بالعموم بل نصوا على ضده في النكرة وانها اذا كانت في سياق النفي تم ظاهرا
 مع غير لا الجنسية ونصا مع لا الجنسية ولا فرق في ذلك بين ان تكون النكرة
 مفردة نحو لا رجل او مشاة نحو لا رجلين او مجموعة نحو لا رجال وهذا مما
 لا يختلفون فيه وانما نزاعهم في استغراق المفرد هل هو اشمل من استغراق المثني
 والجمعوع وهو الذي نص عليه القرطبي تبعا للسكاكي ام هو في الجمع على حدسوا

واليه ميل التفتازاني وجميعه في ذلك مشهورة في مطوله على التلخيص
 واما المعارف الذي تعلق به النفي فلم ينصوا على انه ليس بعام بل ظاهر كلامهم
 انه مع النفي كالتجريد واكثر الاستعمال على ذلك نحو لا يحب الظالمين لا يحب
 المعتدين وما للظالمين من ولي ولا نصير ما على المحسنين من سبيل وفي الحديث
 لا تقتلوا النساء ولا الصبيان ومثل ذلك كثير وتخرج سلب العموم في تعلق النفي
 بأل على سلب العموم في تعاقبه بكل قياس في اللغة مع ظهور انفراق لاحتمال
 استعمال أل مع أداة العموم للحقيقة لا للاستغراق على انه قد استعمل لعموم
 السلب مع كل ايضا كثيرا ومنه والله لا يحب كل كفار الايمان لا يحب كل
 كفار الايمان ولا تطلع كل حلاف ميهان وقوله بدليل صدق قولنا لا رجال في الدار
 اذا كان فيها رجل او رجلان استدلال فاسد لان صدق هذا المثال بوجود رجل
 او رجلين انما هو بناء على ان استغراق المفرد اشمل من حيث انه يستغرق الواحد
 فما فوقه والجمع العام انما يستغرق احاد الجوع التي كان يصلح لما قبل العموم
 لا الواحد والمثنى لانها ليسا من مدلول الجمع فخرجها عند من يقول به لهذا شبه
 خروج المرأة من عموم الرجل مثالا وبالعكس لا لما فهمه هذا المعارض على ابن
 التلمساني ان خروجها لاجل ان النفي الداخل على الجمع المنكر لسلب العموم وهي
 غفلة عظيمة لا يرضى بمثلها اصاغر صبيان الكتاب اذ يلزمه على هذا صدق النفي
 في قولنا لا رجال في الدار وان وجد فيها آلاف الا آلاف من الرجال عند غيبة
 رجل واحد منها لان القضية عنده جزئية سالبة فهي في قوة قولنا بعض الرجال
 ليس في الدار فيصدق بغيبة رجل واحد من الدار ان بعض الرجال ليس في
 الدار ويريد ان ذلك الرجل الواحد لم يكن في الدار فتصدق اذن القضية وان
 وجد في الدار رجال الدنيا كلهم سوى ذلك الرجل وقوله تقول هب انه لا يتأفيه

فان ما يقتضيه نقول يقتضيه ما ذكر من ان الآية وردت في معرض التمدح
لجعلها على خلاف العموم يخل ببلاغة الكلام وقوله ان تلك القرينة حالية فلا
يترك مدلول اللفظ لاجلها هذا الكلام يقتضي انحصار قرينة المجازي في القرائن
اللفظية وفساده ظاهر عند المحققين وان كان في ذلك خلاف وقوله سلمنا دلالة
الصيغة على العموم بهذه القرينة هذا تسليم منه يوجب انقطاعه وما ذكر بعد
انط كلام منصوب في غير محله وكأنه لم يعرف من يخاطب هذا المخاطب له هو
الامام شرف الدين بن التلساني من أئمة اهل السنة ومحققهم رحمه الله تعالى
ورضي عنه وقد قدح في بعض الاجوبة عن الآية التي استدل بها المعتزلة ولا
يلزم من ذلك انه يوافقهم على صحة الاستدلال بها على نفي الرؤية كيف وهو
قد صرح بما ارتضاه من الاجوبة عنها كحمل الادراك على ما هو اخص من
الرؤية ونحوه فشأن المتكلم معه ان يحاول تصحيح الجواب الذي اعترضه ان
قدر لا انه يسلم له ذلك الاعتراض ثم يقول عندنا اجوبة اخرى غير ما اعترضت
توجب صرف الآية عن الاستدلال بها على نفي الرؤية لان ابن التلساني
يوافق على ذلك بل صرح به نعم لو كان الكلام مع المعتزلي المستدل بالآية على
مذهبه الفاسد لحسن ان ينتقل معه من جواب يعترضه الى جواب آخر يسلم من
الاعتراض لان مقصوده هو بالاعتراض تصحيح مذهب والدفع عنه لا خصوصية
ذلك الجواب الذي يعترضه ومما تمسك به المعتزلة قوله تعالى لن تراني ولن قالوا
تفيد التأييد بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا والمراد هنا التأييد والمجاز والنقل على
خلاف الاصل فوجب ان يقال ان موسى عليه السلام لن يرى الله البتة وكل
من قال ان موسى لن يرى الله البتة قال ان غيره لن يراه والجواب ان هذا يدل
على كونه تعالى جازر الرؤية لانه لو كان ممتنع الرؤية لقال لا تصح رويتي اولن

تمكن رؤيتي او لا أرى ونحو هذا ألا ترى ان من كان في كمه حجر فظنه بعضهم طعاما فقال اعطني هذا لآكله كان الجواب الصحيح له ان هذا لا يؤكل اما اذا كان طعاما يصح اكله فحينئذ يصح ان يقول المجيب انك لن تأكله وهذا واضح والجواب عن قولهم ان لن تأكله يدمنوع لقوله في اليهود ولن يثمنوه ابدا وهم يثمنونه في النار ثم ان الآية جواب لسؤال موسى عليه السلام وهو انما سأل رؤية ناجزة في الدنيا فالجواب يعود الى سلب رؤيته في الدنيا اذ الاصل في الجواب المطابقة ولان الجواب وقع هنا بتقيض السؤال وقد قيد المسؤول بوقت معين فالاصل ان تقيضه بتقيده ولهذا قال اهل المنطق ان تقيض الوقتية كقولك زيد متحرك الاصابع بالضرورة وقت الكتابة يؤخذ فيه ذلك الوقت بعينه فيقال في تقيض هذه القضية زيد ليس متحرك الاصابع بالامكان العام وقت الكتابة والى هذا المعنى اشرت بقولي وقد يستأنس الخ

(ص) واما اثباتها بالدليل العقلي المشهور وهو ان مصحح الرؤية الوجود فضعيف لان الوجود عين الموجود فلا يصح ان يكون علة
(ش) تقرير الاستدلال بالوجود على ما حرره ابن التمساني ان يقال

الباري تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى ينتج الباري يصح ان يرى ودليل الصغرى ظاهر واما دليل الكبرى وهو ان كل موجود يصح ان يرى فلان صحة الرؤية موقوفة على مصحح والاصح تعلقها بالعدم كالعلم والرؤية تتعلق بالمختلفات بدليل تعلقها بالجواهر والعرض وهما مختلفان فالمصحح لرؤيتهما اذن لا يخلو اما ان يكون ما به الافتراق او ما به الاشتراك لا جائز ان يكون ما به الافتراق والا لزم تعليل الاحكام المتساوية بالنوع بالعلل المختلفة وانه محال تعين ان يكون المصحح امرا وقع فيه الاشتراك وذلك المشترك لا يخلو اما ان يكون

امراً ثبوتياً أو عديماً لا جازر ان يكون أمراً عديماً والا لصح رؤية المعلوم وادتنع
 رؤية الموجود ولان العدم لا يصاح ان يكون علة للامر الثبوتي تعين ان يكون
 امراً ثبوتياً والامر الثبوتي لا يخلو اما ان يتقيد بالوجود او لا فان لم يتقيد بالوجود
 امتنع رؤية الموجود وان تقيد بالوجود فلا يخلو اما ان يتقيد بكونه صفة او
 موصوفاً لا جازر ان يتقيد بأحدهما والا لما روي الآخرون فتعين انه انما صح رؤيته
 لكونه موجوداً والباري تعالى موجود فتصح ان يرى قال الامام الفخر في المعالم وهذا
 عندي ضعيف لانه يقال الجوهر والمرض مغايرتان فصحة المناوئة فيها حكم
 مشترك بينهما فلا بد له من علة مشتركة والمشارك اما الحدوث او الوجود
 والحدوث باطل لما ذكرتموه تعين الوجود فوجب كونه تعالى يصح ان يكون
 مخلوقاً وكما ان هذا باطل فكذلك ما ذكرتموه وايضاً فانا ندرك باللمس الطويل
 والعريض وندرك الحرارة والبرودة وجملة الملموسة حكم مشترك ونسوق الكلام
 الى آخره حتى يلزم صحة كونه تعالى ملموساً والتزامه مدفوع بديهية العقل والاول
 قوي فان اُجيب عنه بان صحة المخالفة معللة بالامكان والباري واجب لزم مثله
 في صحة الرؤية والثاني أيضاً قوي وجواب الاستاذ عنه بالفرق بين اللمس والرؤية
 لوجود التأثير والتأثير في الأول بخلاف الثاني ضعيف فان الاتصال الثابت مع
 اللمس عادي لا عقلي فلم لا يجوز ان يتعلق هذا الادراك به تعالى من غير
 اتصال ولا تكيف وامام الحرمين قد التزم هذا وصح تعلق الادراكات الخمس
 به تعالى من غير ان تقارنها الاسباب المتصلة بها عادة ونسب هذا ايضاً للشيخ
 الاشعري خلاف ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد والقلاسي من منع تعلق باقي
 الادراكات به تعالى وقد اقتصر الامام الفخر في المعالم على هذين النقيضين قال
 ابن التلمساني وقد اورد عليها في الاربعين وغيره اسئلة عديدة واكدورودها بقوله

وانا غير قادر على الجواب عنها فمن قدر على الجواب عنها امكنه ان يتسك بهذه
الطريقة وقد تصدى جماعة من الفضلاء للجواب عنها وقال شيخنا نقي الدين يقول
ان بعضها لا يمكن الجواب عنه بما يشفي الغليل قال ابن التلساني ونحن نشير اليها
على وجه الاختصار ونبه على القوي منها والضعيف وبالله تعالى التوفيق . الاول
منع ان الصحة حكم ثبوتي وجوابه ان الصحة تقيض لا صحة المعمول على المحتنع
فالصحة امر ثبوتي لاستحالة تقابل نفيين الثاني سلمنا انه حكم ثبوتي لكن لا نسلم
توقفه على مصحح وليس كل حكم مفتقراً الى مصحح فان صحة كون الشيء معلوماً
حكم ولا يفتقر الى مصحح وجوابه انه لو لم يفتقر الى مصحح لم تعلقه الموجود
والمعدوم وحيث لم يعم افتضى مصححاً الثالث سلمنا توقفه على مصحح لكن لا نسلم
صحة التعاليل اصلاً فانه عند المتكلمين مبني على ثبوت الحال والواسطة بين الوجود
والعدم ولا نسلم ثبوت الواسطة كيف والشيخ الاشعري امام المذهب لا يقول بها
وينفي التعليل العقلي وهذا السؤال لازم للشيخ ولن انزعم مقالته في نفي الحال
ومن قال بها كالفاضي امكنه الاستدلال بها واجاب الشهرستاني عنه بان الشيخ
وان لم يقل بالاحوال فانه قائل بالوجود والاعتبارات العقلية فقد تصور العموم
والخصوص وبرد عليه بانه وان قال بالاعتبارات العقلية فانه لم يقل بالتعليل
ومعتمدكم فيما تبطلون من اقسام المشترك بين الجوهر والعرض المرتبين مبني على
التزام احكام الملل العقلية وقائم ان الحدوث لا يكون علة لانه لا يتقل الا بالشركة
بين الوجود والعدم والعدم السابق لا يجمع الوجود والعلة يجب مقارنتها للمعلول
وصحة الرؤية امر ثبوتي والامر العدمي لا يكون علة للأمر الثبوتي ولا جزءاً منها
وقلت ان الجوهر لا يصح ان يرى الجوهر به ولا العرض لعرضيته لما يلزم عليه من
تعليل الحكم المتحد النوع بملتين مختلفتين وقلت ان الجوهر لا يصح ان يقال رؤى

لانه على صفة خاصة من كون اولون لما يلزم في ذلك من التركيب في العلة العقلية الرابع سلمنا صحة التعايل لكن لم قائم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة وقولكم في جوابه انه لو لم يتوقف على مصحح لم يحكمه المعلوم والموجود لا ينتج الا انه يتوقف على مصحح وهو اعم من العلة اذ قد يكون شرطاً فان الحياة شرط لقيام العلم والقدرة والارادة بالحل وليست علة لما وهو قوي الخامس سلمنا صحة تعليله لكن لا نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون الجوهر مرئياً يخالف لصحة كون السواد مرئياً ولو تساونا لقامت احداها مقام الاخرى وللإضافة اثر في المخالفة وجوابه ان صحة الرؤية بما هي صحة رؤية لا تختلف بما تضاف اليه كما لا تختلف حقيقة العلم باختلاف متعلقاته السادس سلمنا انه مشترك ولكن لا نسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلة مختلفة فان اللونية قدر مشترك وجودها معلل بخصوصيات الالوان وجوابه ان الاحكام العقلية كالعالمية واقادرية لا تميز باعتبار ذاتها وانما تميز باعتبار موجباتها من العلم والقدرة فلو علمنا العالمية بحقيقة تخالف العلم لزم قلب معقولها وذلك محال واما لزوم اللونية لخصوصيات الالوان فسلم والمنوع قول الاخص علة للاعم السابع سلمنا ان المشترك لا بد له من علة مشتركة لكن لا نسلم ان الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي بل بالاشتراك اللفظي والا لكان جنساً للواجب فيحتاج الى فصل ويلزم التركيب في ذات واجب الوجود جل وعلا كيف ومذهب الشيخ الاشعري انه مشترك بالاشتراك اللفظي وان وجود كل شيء هو عين ذاته وعلى هذا فلا يلزم من كون وجودنا علة لصحة رؤيتنا ان يكون وجود البارئ تعالى علة لصحة رؤيته والجواب عسير على مذهب الشيخ وجوابه على الجملة التزام ان الوجود زائد على ماهية الموجود وان كان لا يفارقها وانه مقول على الموجودات بالاشتراك المعنوي

بدليل صحة انقسامه الى الواجب والممكن ومورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركاً ولا يلزم ان يكون جنساً الا لو كان مشتركاً ذاتياً وهو ممنوع بدليل عدم توقف فهم الذات على فهمه وهذا يتجه على اختيار الامام في الوجود ولا يتجه على رأي من يقول الوجود نفس الموجود وان لم يكن تمام ماهيته كالقاضي وامام الحرمين الثامن سلمنا ان مفهوم الوجود مشترك لكن لا نسلم ان لا مشترك سوى الوجود والحدوث وحصرهم مخرم بالامكان او بالركب منه ومن غيره وهذا منع قوى والاشتماد على عدم الوجدان لا يفيد العلم ولا يمكن ابطال التعليل بالامكان او بالركب منه ومن غيره بان الامكان امر عديم فان الحصر يقول ذلك في صحة الرؤية ولا يتمتع تعليل العدمي بالعدمي قلت اجاب عنه بعض التمسائين في شرحه على عقيدة ابن الحاجب بان قال يكفي المستدل بمبحث فلم اجد ثم ظهور وصف صالح للتعليل بعد ابطال ما حصر من الاوصاف لا يوجب انقطاعه فيتعين ابطاله ثم ابطال عليه الامكان منفرداً بعدم صحة رؤية كل ممكن ومع غيره باستحالة التركيب في العلة العقلية قلت ولا يخفى ضعفه فان قول المستدل بمبحث فلم اجد انما يحصل الظن فقط فيصح قبوله في الامارات وما المطلوب منه الظن لا في البراهين وما المطلوب منه العلم كسئلنا هذه وانما يصح الاستدلال بالسبر في مثل مسئلتنا اذا كان الحصر قطعياً لدورانه بين النفي والاثبات والابطال قطعياً لكونه من الضروريات او ما ينهي اليها وابن ذلك وما ذكره بعد مبني على هذا الاساس الذي بان انه داه على ان ابطاله على الامكان منفرداً بعدم صحة رؤية كل ممكن فاسد لاننا نقول المتنع وقوع رؤية كل ممكن لاصحته ولا يلزم من صحة الشيء وقوعه والمعلل بالامكان الثاني لا الاول والله تعالى اعلم التاسع سلمنا ان لا مشترك سوى الحدوث والوجود لكن لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار قوله لا يعقل الا بشركة من العدم قلنا

لا نسلم بل الحدوث هو الوجود المفيد بمسبوقية العدم والمسبوقية امره مقارن للوجود
وكيفية له وصفة الثابت ثابتة وجوابه ان الوجود صفة اعتبارية لا حقيقة ثابتة
والا لكانت حادثة ايضا ولزم التسلسل العائمر سببنا ان الوجود علة مشتركة ولكن
لم قائم انه يقتضي ذلك مطلقا وما المانع من توقف اقتضائه على شرط وانتفاء مانع
والحكمه متوقف على ذلك الا ترى ان الحياة صحيحة لكثير من الاحكام كالذات
والآلام وغير ذلك والباري تعالى لا يصح وصفه بذلك وجوابه ان العلة العقلية
لا يصح فيها ذلك لانها تقتضي حكمها لذاتها فلا يصح وجودها بدونها كالعلم
والعالية والحياة في جميع ما ذكره شرط لا علة الحادي عشر ما المانع ان يكون
الوجود علة لصحة الرؤية بالنسبة اليها والعلة انما تقتضي حكمها اذا وجدت في
محلها فان صحة خالق الجواهر معال بامكانها بالنسبة الى الله تعالى لان الخلق انما
يصح منه ولا يصح بالنسبة اليها وجوابه ان العلة العقلية لا يتخلف حكمها عنها
بجمال وقدرة لا تؤثر وقدرة الباري تعالى مؤثرة ونسبتها الى سائر الممكنات
نسبة واحدة ولذلك قلنا ان الباري تعالى قادر على كل الممكنات وموجود لها وليس
للعبد قدرة على ايجاد ممكن البتة الثاني عشر ان هذه الحجة تنقض بالوجهين
الذين ذكرهما الامام الفخر وقد تقدموا وزادت البهيمية سوءا وهو ان الرؤية
لوتعلقت بالوجود لما ادر كننا اختلاف الاشياء وجوابه انا اذا شاهدنا شيئا علمنا
وجوده وتبعه العلم بتمييزه قال ابو هاشم الرؤية تتعلق بالاخص ويتبعه العلم
بالوجود الاعم قال وما ذكرناه ادخل في قضية العقل فان العلم بالاخص يستلزم
العلم بالاعم ولا ينعكس قلنا نعم لا ندعي ان ذلك لازم لا عقلا ولا عادة بل
نقول ان علم ذلك في بعض الاشياء فهو قضية عادية وقول ابي هاشم ان الرؤية
تتعلق بالاخص ثم يتبعها العلم بالوجود كيف يصح منه مع زعمه ان اخص

وصف الشيء، حال نفسه وقوله كما ان الحال لا موجودة ولا معدومة فهي لا معلومة ولا مجهولة وعني به انها لا تعلم على حياها واذا لم تكن معلومة على حياها فكيف تكون محسوسة وكل محسوس معلوم وقوله انا ننقل من ادراك الاخص الى ادراك الوجود الاعم لا يستقيم مع دعواهم ان الوجود عرض يفارق فانهم اثبتوا الماهيات متقرة في العدم بدون الوجود والعلم بالاخص انما يستلزم العلم بالاعم الذاتي اولازمه لا العرض المفارق قلت واقتصرنا في هذه العقيدة على احد هذه الاعتراضات وهو السابع منها وبالله تعالى التوفيق

(ص) ومعمد من احالها من المبتدعة انها تستدعي الجهة والمقابلة وهو باطل لان ذلك مفرع على انبعاث الاشعة فتصل بالرئي وذلك لوصح لوجب ان لا يرى الانسان الا قدر حدقه وهو باطل على الضرورة

(ش) الاشعة عندهم أجزاء مضيئة تنفصل من العين وثبت بالرئي فيرى بشرط ان يكون في مقابلة الرئي ويشترط انقفاء القرب والبعد المفرطين وانما تقع الرؤية عندهم بالطرف بطرف تلك الاشعة المتصل بالرئي ويسمونه قاعدة الشعاع ويسمون المتصل منها بالنظر منبعث الشعاع وقالوا ان قاعدة الشعاع اذا لاقت جسما صقيلا لا تضرس فيه كالمرآة لم تثبت به بل تنعكس الى الرئي فيرى نفسه وقالوا وانما لم ير داخل الجفن للقرب المفرط فلماذا قالوا لا يصح ان يرى جل وعز لا يستحالة اتصال الاشعة به لانها انما اتصل بالاجسام والاعرام ولاستدعائها جهة تنبعث اليها والله جل وعلا ليس يجرم ولا في جهة واهل الحق رضي الله عنهم يقولون الادراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فان خلق في جزء من العين سمى ابصارا وفي جزء من القلب يسمى علما وفي جزء من الاذن يسمى سمعا وفي اللسان يسمى ذوقا وفي كل الجسد يسمى حسا واختصاص خلقه

بهذه الحال انما هو بحكم العادة وكذا اختصاص بعضها بان يكون المدرك في جهة
وغير قريب جدا ولا بعيد جدا انما هو بحكم العادة ويجوز ان تفرق العادة
فيتناق بما هو قريب جدا او بعيد جدا بل بما ليس في جهة كما جرت العادة بذلك
في العلم (قوله) وذلك لوصح لوجب الخ هذا من جملة ما رد به عليهم القول
بانبعث الاشعة وهوانه لو كانت الرؤية بانبعث الاشعة لازم ان لا يرى الانسان
الا قدر حدقه اذ لاتسع حدقه من الاشعة اكثر منها لكنه يرى دفعة
اكثر من ذاته كلها باضعاف مضاعفة فضلا عن حدقه فدل على ان الرؤية
ليست بما يزعمون من انبعث الاشعة

(ص) قالوا انما يكون ذلك لاتصال الشعاع بالهواء وهو مضي فاعان
على رؤية ما قابله كالبلور المعين باشرافه على رؤية ما فيه قلنا فيلزم ان لا يرى
من الهواء الا قدر حدقه وايضا فنحن نرى والهواء مظلم ما نرى والهواء مشرق
(ش) يعني انهم اجابوا عما ألزموه من عدم رؤية الانسان اكثر من
حدقه بان منعوا الملازمة ومستندهم انه انما يرى الكثير لان أجزاء الهواء مضيئة
فيتصل الشعاع بها وهي تتصل بالسما فتعين على الابصار كما ان البلور اذا اتصل
الشعاع به وهو جسم لطيف مضي متصل بما فيه فيرى ما فيه ويرد عليهم بأنه
لو كان كذلك لزم ان لا يرى الكثير من السماء وغيرها حين يكون الهواء مظلماً
بالليل مثلاً وايضاً فما باله رأى من الهواء نفسه اكثر من حدقه مع ان الشعاع
انما اتصل ببعضه

(ص) وما ينقض عليهم عدم رؤية الجوهر الفرد مع اتصال الشعاع به
ولا يناله من ذلك وحده الا ما يناله مع غيره ورؤية الكبير مع البعد صغيراً مع
اتصال الشعاع والمقابلة بجميعه

(ش) يعني انه مما ينتقض عليهم ادعاءهم وجوب رؤية ما اتصل به الشعاع الجوهر الفردي اذا كان في سمت الشعاع فانه لا مانع على زعمهم من اتصال الشعاع به بدليل انها تتصل به عند اجتماعه مع غيره ولا يناله من الشعاع عند الاتصال الا ما يناله عند الانفصال فكان يجب على قولهم ان يرى عند الانفراد مع انه لا يرى وكذا ينتقض مذهبهم برؤية الكبير مع البعد صغيرا مع ان شرط الرؤية على زعمهم موجود وهو اتصال الشعاع والمقابلة لجمعيه

(ص) قالوا انما ذلك لان الشعاع نفذ من زاوية حادة لمثلث قاعدته المرئي فقام خطا مستقيما بوسط القاعدة على زوايا قائمة ومعلوم انه اصغر مما يقوم عليها من سائر الخطوط فزيادة ذلك البعد لغيره منعت من رؤية طرفي المرئي فاننا فلنزم اذا انتقل المرئي الى مقدار تلك الزيادة من البعد ان لا يرى والملاحظة تكذبه

(ش) يعني انهم اجابوا عما نقض عليهم من رؤية الكبير صغيرا بأن قالوا لانسلم استواء نسبة أجزاء الكبير مع البعد الى الرائي حتى يلزم ان يراه على حاله كبيرا وذلك لان الجزء الواقع في وسط المرئي اقرب الى الناظر من الجزء الواقع في طرفيه ويبانه انه اذا خرج خطان شعاعيان متوهان كساقبي مثلث ونفرض ان قاعدة هذا المثلث اي الخط الذي يقوم عليه ذانك الساقبان جسم المرئي البعيد فيكون هذان الساقبان على طرفيه وخرج من نقطة العين خط اخر قسم ذلك المثلث نصفين وقام بوسط تلك القاعدة فانه تحدث فيه زاويتان قائمتان ويكون كل واحد من الخطين الواقعين على الطرفين وترا للزاوية القائمة وقد تبين في الهندسة ان وتر الزاوية القائمة التي في المثلث اطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها فالخطان الواقعان على الطرفين اطول من الخط الواقعين على

وسط الجسم المرئي فتكون الاجزاء التي وقع عليها الطرفان ابعد عن البصر من الاجزاء التي يقع عليها الخط الاوسط فنسبة الاجزاء اذن ليست متساوية في القرب والبعد فلذلك صح ان يرى بعض الجسم دون بعض فيرى الكبير صغيرا وهذه صورة المثلث



اجابهم اهل السنة رضي الله عنهم بانه اذا كان البعد الحاصل بين المرئي والناظر قدر مائة ذراع مثلاً والذي بين طرفيه زائد على المائة قدر ذراع فكان يجب عليه اذا انتقل ذلك الجسم الكبير الذي رؤى صغيرا الى مسافة الطرفين وهي مائة ذراع وذراع ان لا يرى البتة كما لم ير الطرفان الكائنان في تلك المسافة لكن المشاهدة تكذب ذلك فبطل ما ذكره (ص) ومما ينقض عليهم رؤية الاكوان مع ان الاشعة لم تتصل بها قالوا المرئي ما اتصل به او قام بما اتصلت به قلنا فيلزم ان ترى الطعوم والروائح لقيامها بما اتصلت به قالوا انما ذلك فيما يقبل الرؤية قلنا فها هو البعيد يرى دون لونه (ش) هذا مما ينقض عليهم قولهم بأن سبب الرؤية اتصال الاشعة بالمرئي وانه انما يرى ما اتصل به الشعاع وهذا قول الاقدمين منهم فقبل لهم قد رؤيت هيئة الاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والالوان والاشعة لا تتصل بها اذ الاشعة اجسام والعرض يستحيل عليه مماسة الاجسام له فأجابوا بالرجوع عن قولهم الاول وقالوا المرئي ما اتصل به الشعاع او قام بما اتصل به الشعاع والاشعة لا تتصل بها فقبل لهم فيلزم ان ترى الطعوم والروائح لانها قائمة بما اتصل به الشعاع فقالوا انما نقول ما قام به الشعاع يرى اذا كان مما تجوز رؤيته وهذا الذي اوردتم عندنا لا تجوز رؤيته فقبل لهم فالجسم اذا كان بعيدا يرى ولا يرى لونه وانما يرى على زعمكم لاتصال الشعاع به والاون قائم به

وهو مما يجوز ان يرى اتفاقا بيننا وبينكم
(ص) ومما ينتقض عليهم رؤية قرص الشمس مع عدم رؤية ما دونها من
الطير اذا علا في الجو ورؤية النار على البعد دون ما دونها وايضاً الانبعاث انما
يكون عن اعتماد الى جهة والسبب بطله

(ش) يعني مما ينتقض قولهم برؤية ما اتصل به الشعاع انا نرى قرص
الشمس ولا نرى الجوارح التي بيننا وبينها اذا تعالت في الجو ونرى في البرية
النار من بعد ولا نرى ما بيننا وبينها مع ان الشعاع لم يتصل بقرص الشمس ولا
بالنار الا بعد ان يتصل بالاجسام التي بيننا وبينها فهذا كله يدل على بطلان
انبعاث الاشعة وان اتصالها سبب للرؤية وايضاً مما يبطل انبعاث الاشعة في
الرؤية ان انبعاثها لا يكون الا باعتماد عليها والرأي لا يحس في عينه اعتماداً فان
قالوا حركة الاجفان توجب خروجها لحفتها فادنى اعتماد يخرجها قيل الرأي
يرى ولا يحرك شيئاً من عينه ولو سلم ذلك لجهات الاعتماد بحسب السبب
منحصرة في الجهات الست فاذا خص الاعتماد بجهة منها لزم ان لا تنبعث الاشعة
الى غيرها فلا يرى سوى ما في جهة واحدة نكنا نرى دفعة ما في الجهات الست
فبطل ما تخيلوه

(ص) ثم لزوم المقابلة يبطل برؤية الانسان نفسه في المرآة والماء قالوا لم
تثبت الاشعة فيها لعدم التضريس فانعكست الى الرأي قلنا فيلزم ان لا يرى
المرآة والماء لعدم قاعدة الاشعة فيها قالوا انما يرى صورة منطبعة لا نفسه فيها
قلنا فيلزم ان لا تبعد بعده

(ش) يعني انه مما يبطل اشتراط المقابلة في الرؤية رؤية الانسان نفسه
في المرآة والماء ومحال ان يكون مقابلاً لنفسه اجابوا بأننا نشترط ان يكون المرئي

مقابلا او في حكم المقابل والرأي في هذه الصورة في حكم المقابل قالوا لان الشعاع للمالاق جسم صقيلا لم يثبت به فانعكس الى الناظر فرأى نفسه ورد عليهم بانه يلزم على ما ذكروه ان لا يرى الماء ولا المرأة اذ قاعدة الاشعة التي باعتبارها صح ادراك المرئي لم تتحقق اذ لا تثبت لها فيها لعدم التضريس كما زعموا فيلزم على قولهم ان يرى نفسه ولا يرى المرأة ولا الماء وهو خلاف الحس وأجاب الحكماء عن الالتزام باعتبار اشتراط المقابلة بان قالوا لانسلم ان المرئي في المرأة والماء لم يقابل للرأي وتوهمكم ذلك انما جاء من اعتقادكم ان المرئي فيها نفس الرائي ونحن نقول ان المرئي انما هو صورة منطبعة فيها موافقة لصورة الرائي لا نفس الرائي ولا شك حينئذ ان تلك الصورة مقابلة للرأي أجب أهل الحق بأنه لو كان المرئي صورة منطبعة في جسمي المرأة والماء لازم ان لا تبعد تلك الصورة ببعده الرائي منها ولا تقرب بقربه ضرورة قيام تلك الصورة بسطحي المرأة والماء فوجب ان تثبت بشباتها فدل ذلك على ان المرئي نفس الرائي لاشي ينطبع في المرأة والماء وكذلك يلزم لا تتحرك بحركته وهو ظاهر

(ص) ومما يلزم على اشتراط المقابلة أن لا يرى الرائي الا قدر ذاته اذ

لا يقابل اكبر منها قالوا الشعاع أعان على ذلك قلنا قد تقدم جوابه

(ش) يعنى أنه مما يرد عليهم في اشتراط المقابلة انه يلزمهم ان لا يرى

الرأي من الاجسام ما هو اكبر من جسمه لانه لا يقابل اكبر منه فان قالوا الهواء

المضي الذي بينه وبين ذلك الجسم الا اكبر مقابل لذلك الجسم الا اكبر فأعان

على رؤيته قلنا فيلزم ان ما قابل من الهواء ذلك الجسم العظيم يكون مقابلا

لرأيي ليعين بعد رؤيته على رؤية ما قابل وهو محال وقد تقدم مثل هذا عند

ذكر جوابهم عما ألزموه من عدم رؤية الانسان اكثر من حدته

(ص) ولو سلم ذلك كله فروؤية الله تعالى لكل موجود ولا بنية ولا شعاع وليس في جهة ولا مقابلة يهدم ما أصلوه وايضا فما ثبت من رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعه مع غاية البعد وكثافة الحجب الكثيرة يمنع ما تخيلوه من الاشعة والموانع

(ش) لاشك انه مما يجب له سبحانه وتعالى كونه بصيرا يتعلق بصره بكل موجود كما سبق ومعلوم استحالة بنية الحدقة التي جعلوها شرطا في الرؤية عليه وكذا يستحيل انبعاث الاشعة من ذاته العلية لانها اجسام لاتنفصل الا من اجسام وكذا يستحيل ان يقابله شيء لاستحالة الجهة عليه فبطل بهذا كل ما أصلوه من اشتراط بنية الحدقة الخصوصية وانبعاث الاشعة والمقابلة ومما يطل ايضا قولهم رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعه مع غاية البعد وكثافة الحجب التي بينه وبينها فلو كانت الرؤية بانبعاث الاشعة لما وصلت مع هذا البعد العظيم وايضا فالحجب الكثيرة تردها لاسيما وهم قد فروا ان من الموانع القرب والبعد المفرطين ووجود حجاب كشف بين الرائي والمرئي

(ص) واذا نقرر هذا فالبصر عند اهل الحق عبارة عن معنى يقوم بمحل ما يتعلق بالمرئيات ويتعدد في حقنا بتعدد ما لم ير من الموجودات فلموانع قامت بالمحل على حسبها وهل قام في العبي مانع واحد يضاد جميع الادراكات او موانع تعددت بعدد ما فانت رؤيته من الموجودات فيه تردد

(ش) (قوله) عبارة عن معنى يعنى لا عن انبعاث الاشعة كما تقول المعتزلة وقوله يقوم بمحل ما يعنى لا انه يشترط بنية الحدقة كما تقوله المعتزلة فلو خلقه سبحانه في العقب او في اي محل شاء من الجسم لصح لان ذلك المعنى انما يقوم بجوهر فرد ولا اثر للجواهر المحيطة به فانه انما يقبل ما يقوم به من المعاني

بنفسه وصفة النفس لا يتوقف على شرط ولا يصح ان تكون احاطة الجواهر شرطاً في قيامه به اذ الشرط لا بد أن يوجد في محل المشروط والا لزم وجود المشروط مع انتفاء شرطه (قوله) ويتعدد في حقنا بتعدد ما يعني أن بصيرنا يتعدد بحسب تعدد متعلقه كما سبق ذلك في علمنا وانه يتعدد في حقنا بتعدد المعلوم وقوله وما لم ير من الموجودات فموانع يعني ان كل ما يجوز ان يدرك اذا لم يقم بالمحل ادراك يتعلق به لزم ان يقوم بالمحل معنى يضاد ادراكه وهو المعبر عنه في اصطلاح الموحدين بالمانع وهو مأخوذ من القاعدة التي سبق بيانها وهي ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده او مثله وتعدد تلك الموانع بحسب تلك الموجودات التي لم تر ولا يلزم من تعدد الادراكات وتعدد موانعها قيام ما لا يتناهى عدده بالعين لان ادراك البصر انما يتعلق بالموجودات والموجودات متناهية فادراكها كائنات وموانعها متناهية وانكرت المعتزلة ان يقوم بالعين هذا المعنى الذي سميناه مانعاً وحملوا المعنى على انتقاض البنية الا بأب الهذيل العلاف فانه اعترف بالمانع على الوجه الذي تقوله غير انه يجوز عروء المحل عنه وعن الادراك وذلك باطل (قوله) وهل قام في العمي مانع واحد الخ يعني انه مما اضطرب فيه أئمتنا ان العمي هل هو معنى واحد يضاد جميع آحاد الابصار كما يضاد الموت جميع آحاد العلوم والادراكات او هو اجتماع موانع كثيرة بعدد ما فات من آحاد الابصار والاول رأي القاضي والاستاذ والثاني هو التحقيق

(ص) ❀ فصل ❀ ومن الجائزات في حقه تعالى خلق العباد وخلق أعمالهم وخلق الثواب والعقاب عليها لا يجب عليه شيء من ذلك ولا مراعاة صلاح ولا اصلاح والا لوجب ان لا يكون تكليف ولا محنة دنيوية ولا آخروية والافعال كلها خيرها وشرها نفعها وضرها مستوية في الدلالة على باهر قدرته

جل وعز وسعة علمه ونفوذ ارادته لا يتطرق لذاته الاعلية من ذلك كمال ولا نقص
كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه فأكرم سبحانه من شاء بما
لا يكيف من انواع النعيم بمجرد فضله لا لميل اليه او قضاء حق وجب له عليه
وعدل فمن شاء بما لا يطاق وصفه من أصناف الجحيم لا لاشفائه غيظ ولا لضرر
ناله من قبله

(ش) مما يجب على كل مكلف أن يعتقد أن افعاله سبحانه وتعالى ذواتا
كانت او اعراضاً كان فيها صلاح العباد او لم يكن لا يجب عليه شيء منها هذا
مذهب اهل الحق وخالفهم المعتزلة فأوجبوا مراعاة الاصلح للعباد وأوجبوا
اللطيف وهو خلق الشيء الذي يوجب للمكلف ترجيح جانب الطاعة من غير ان
ينتهي الى حد الاجزاء وأوجبوا كمال عقل من يريد تكليفه واقداره وازاحة
العلل عنه التي تمنعه من أداء ما كلف به حتى انه لو أخل بذلك لكانت لهم
خصومة له ومطالبة بمحهم تعالى عما يقوله الظالمون علواً كبيراً ولقد صدق فيهم
قوله صلى الله عليه وسلم القدريه خصماء الله في القدر ثم دليل فساد مذهبهم
ودليل صحة ما يقول اهل الحق المعقول والمنقول اما المعقول فانه سبحانه فاعل
بالاختيار لا بالاجباب والطبيعة وقد سبق برهان ذلك فلو وجب عليه فعل لما
كان مختاراً فيه اذ المختار هو الذي يتأق منه الفعل والترك ولان الموجب في حقه
ان كان قديماً لزم قدم الفعل وقد سبق لزوم وجوب الحدوث لما سواه جل وعز
وان كان حادثاً لزم اتصاف ذاته تعالى بالحوادث وقد سبق استحالتها عليه فهو
سبحانه لا يتجدد له بفعل من الافعال كمال ولا بتركه نقص بل هو الكمال بذاته
وصفاته في أزله وفيها لا يزال وانما الافعال دللتنا نحن على معرفة وجوده وصفاته
على حسب ما هو مقرر والى هذا المعنى أشرت بقولي والافعال كلها خيرها وشرها

اطع وايضا لو وجب عليه صلاح العبد لما كلفه لما فيه من تعريضه للمصيبة فان قيل انما كلفه ليثيبه قلنا هو قادر ان يعطيه ذلك من غير عمل ولا تكليف ولو وجب عليه الاصلاح لما خلق الكافر الفقير لان الاصلاح له ان لا يخلقه حتى لا يكون معذبا في الدنيا والآخرة وايضا الاصلاح للعباد ان يخلقهم في الجنة فلو وجب عليه لما خلقهم في الدنيا وبالجملة لو وجب عليه الاصلاح لمسا وجدت ثمة دنيوية ولا أخروية وما احسن مناظرة وقعت بين الشيخ الاشعري والجبائي هي مسألة مراعاة الصلاح والاصلاح فقال الشيخ للجبائي ما نقول في ثلاثة اشخاص مات احدهم قبل البلوغ والاخر مات بعد البلوغ كافرا والاخر مات بعده مؤمنا فقال الجبائي اما الصغير ففي الجنة واما الكافر الكبير ففي النار واما الكبير المؤمن ففي الدرجات العلى فقال له الشيخ ما بال الصغير قصر به عن درجة الكبير المؤمن فقال له الجبائي لانه لم يعمل قدر عمله فقال الشيخ من حجبته على مذهبيكم أن يقول يارب كان الاصلاح في حقي ان تكون أيقيني حيا حتي اصل بالعمل الدرجة العليا فقال الجبائي جوابه ان يقول الله تعالى له علمت انك لو بقيت على سن التكليف لكفرت ففخذ في النار فالاصلاح في حقك موتك صغيرا كما فعلت بك لسلامتك من الخلود في النار التي هي اعظم غنيمة فكيف وقد زدتك على ذلك ما لا يكيف من نعم الجنة فقال له الشيخ فاذن يقوم الثالث الذي مات كبيرا كافرا بل وكل كافر من دركات اظى فيقول يارب كننا نرضى منك بأدني من مرتبة هذا الصبي فما بالنا لم نمتنا صغارا قبل التكليف وقد علمت منا الكفر بعده كما فعلت بهذا الصبي فهبت الجبائي ولم يقدر ان يجيب بكلمة فقال له الشيخ رضي الله تعالى عنه وقف حمار الشيخ في العقبة ثم قال تعالى ان توزن احكام ذي الجلال بميزان الاعتزال واما المنقول فقول الله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم

يسألون وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ونحو ذلك مما هو كثير (قوله) فاكرم سبحانه من شاء الى آخره يشير الى ان الاعمال ليست علة عقلية لاستحقاق ثواب ولا عقاب لما عرفت من وجوب استواء الافعال كلها بالنسبة اليه تعالى وما اثير عليه منها او عوقب فهو بحض فضلته تعالى او عدله وانما الافعال علامات مخلوقة لله تعالى بين الشرع ما اخبر سبحانه ان يدل عليه من غير ان يكون بينهما ربط عقلي وتسمية الثواب والعقاب جزاء لانهما في صورة الجزاء اسبق ما يدل عليها شرعاً وقد ورد انه سبحانه يخلق لفضله النار قوماً يعذبهم بها ولفضله الجنة قوماً ينعمهم بها من غير ان يسبق عمل للفريقين

(ص) وكلا النوعين دال على سعة ملكه واقياد جميع المكينات لارادته وعدم تعاصيها على باهر قدرته كل منها واقع على ما ينبغي من جريه على وفق علمه وارادته من غير ان يتجدد له بذلك كمال او نقص لاحالاً ولا مالا فالوجوب اذن والظلم عليه محالان اذ الوجوب يستدعي تعاصي بعض المكينات والظلم يستدعي التصرف على خلاف ما ينبغي

(ش) مراده بكلا النوعين الثواب والعقاب اي اذا نظر الى الثواب وما احنوت عليه الجنة من دقائق النعم الخارقة للعوائد التي لم تخطر قط على بال والى مثلها من دقائق العذاب وما احنوت عليه جهنم من انواع العذاب التي لا تكيف كل ذلك لا يوجب له سبحانه تجدد كمال لذاته ولا لصفة من صفاته حتى يجب عليه ذلك بل كل كمال يليق به فلم يزل متصفاً به في الازل وما لا يزال ولا يوجب له فعله او تركه نقصاً حتى يستحيل عليه واما فائدتها بالنسبة اليها فهي مستوية في دلالتها لنا على وجوده تعالى ووجود صفاته العلية وسعة جلاله وعظيم جلاله بل لم يزدنا وقوع النوعين وخلقته تعالى الاضداد الا قوة علم بهظيم اختياره

وسعة ملكه وانه ليس مجبوراً على فعل من الافعال
(ص) ومن هنا تعلم استحالة ان يكون فعله تعالى لغرض لانه لو كان له
غرض في الفعل لاجبه عليه والا لم يكن علة له فيكون مقهوراً كيف وربك
يخلق ما يشاء ويختار وايضاً فالغرض اما قديم فيلزم قدم الفعل وقد مر برهان
حدوثه او حادث فيفتقر الى غرض ثم كذلك ويتسلسل فيؤدي الى حوادث
لا أول لها وقد مر برهان بطلانه وايضاً فالغرض اما مصلحة تعود اليه او الى فعله
والاول محال لاستلزامه اتصاف ذاته العلية بالحوادث والثاني محال لعدم وجوب
مراعاة الصلاح والاصح ولانه قادر على ايصال تلك المصلحة الى العبد مثلاً من
غير واسطة ولانه يلزم فيه تعليل الشيء بنفسه او التسلسل لنقل الكلام الى تلك
المصلحة نفسها

(ش) يعني انك اذا عرفت استواء الافعال بالنسبة اليه تعالى وانه مختار
في جميعها لا يجب عليه منها شيء لزم ان لا يكون له تعالى غرض في شيء منها اي
لا علة لشيء من الافعال مشتملة على حكمة تبعته على ايجاد ذلك الفعل او
اعدامه بل هو جل وعلا مختار في كلا الامرين واستدل في العقيدة على هذا
المطلب بأوجه الاول انه لو كان له غرض في فعل من الافعال لكان ذلك الفعل
واجباً عليه لا يتأتى له تركه ويان الملازمة ان معنى الغرض ان يشتمل الفعل
على حكمة تبعته عقلاً على ايجاده بحيث يلزم نقصه لو لم يفعل هذا معنى الغرض
فيكون موجباً للفعل والا لم يكن غرضاً له علة فيه فقولي والا لم يكن علة له بيان
للملازمة واما قولي فيكون مقهوراً فهو بيان الاستثنائية وهي قولنا لكنه لا يكون
الفعل واجباً عليه لما يلزم عليه من قهره وعدم اختياره اذ المختار هو الذي يتأتى
منه الفعل والترك والغرض ان هذا الفعل فيه غرض لا يتأتى تركه وقد علمت

فما سبق وجوب كونه جل وعلا مختاراً فبطل اذن ان يكون في فعل من افعاله
 غرض بمجمله على الفعل قال تعالى « وربك يخلق ما يشاء ويختار » الثاني ان الغرض
 اما ان يكون قديماً فيجب قدم الفعل والا كان الباري جل وعلا ناقصاً لفوات
 غرضه او حادثاً فيحتاج هذا الغرض الى غرض حادث اذ هو من جملة الافعال
 الحادثة و يلزم التسلسل وحوادث لا اول لها باطل وقد سبق برهانه الثالث
 الغرض اما مصلحة في الفعل تعود اليه تعالى او مصلحة تعود الى خلقه والاوّل
 باطل لانه يوجب اتصاف ذاته بالحوادث وقد مر بطلانه ويوجب ايضاً ان
 يكون ناقصاً في ذاته وانما تكمل بافعاله والثاني باطل لما عرفت من عدم وجوب
 مراعاة الصلاح والاصحح عليه تعالى ولان غرض العبد انما هو حصول لذة له او
 دفع ألم والله سبحانه وتعالى قادر على ايصال ذلك له بغير واسطة فعل وايضاً تنقل
 الكلام الى هذه المصلحة فنقول ما الموجب لخلقها ووجودها بواسطة الفعل فان
 قيل لذات كونها مصلحة لزم تعليل الشيء بنفسه لانها صارت غرض نفسها وان
 قيل لغرض زائد عليها قلنا الكلام الى ذلك الغرض ولزم التسلسل وكما عرفت
 وجوب نفي الغرض في افعاله تعالى كذلك يجب في احكامه وما يذكره فقهاء
 اهل السنة من علل الاحكام انما هو بالجمل الشرعي ورعي تفضلاً لا بالحكم
 العقلي ويجابه الاحكام ولهذا اعترض على ابن الحاجب قوله في اصوله في باب
 القياس عند ما تعرض لذكر شروط العلة ومنها ان تكون بمعنى الباعث وتؤثر
 بأن مراده الباعث للمكلف على الامتنال لا الباعث له تعالى على الحكم والحق
 انها مع ذلك عبارة موهمة فيجب تجنبها وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة من
 افعال الله تعالى موهمة للتعليل بالاغراض كقوله تعالى وما خاقت الجن والانس
 الا ليعبدون فانه يجب تأويله فتجعل اللام في قوله تعالى ليعبدون لام الصيرورة

مثلاً في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً اوهو من الاستعارة

التبعية على ما نقرر في فن البيان

(ص) قالوا اذا لم يكن غرض فالفعل سفه قلنا السفه عرفاً ما فعل مع الجهل بالعواقب او ترجيح الذات الحاضرة حتى يفعل السفه ما فيه ضرره او حنفه وهو لا يشعر وأين هذا من فعل المتعالي عن تجديد كمال او نقصان الذي لا يعزب عن علمه شيء على الاطلاق في سرواعلان

(ش) هذه شبهة من جهة المعتزلة القائلين بثبوت الاغراض الموجبة للافعال والاحكام ونقريها ان قالوا لو كان الفعل او الحكم واقماً بغير غرض لازم السفه او العبث من صدره منه لكنه تعالى حكيم يستحيل عليه العبث والسفه فيستحيل اذن ان يفعل او يحكم لا لغرض والجواب منع الملازمة وذلك ان السفه في العرف عبارة عن الجهل بالمصالح وخفة العقل حتى ان السفه يفعل ما يضر به او يهلكه حالاً او مآلاً وهو لا يشعر او يشعر لكنه لجهله وخفة عقله يرجح المرجوح من قضاء لذة حالية لا بقاء لها مثلاً على عقوبات عظيمة دائمة واما العبث فيطلق في العرف على فعل الشيء مع الذهول او عدم القصد وهذا كله لا لزوم بينه وبين نفي الغرض لانا نقول انه تعالى لا غرض له في الفعل مع ان افعاله كلها جارية على وفق علمه وارادته لا يلحقه ضرر من قبلها ولا يتجدد له كمال بفعلها بل هو الغني في ذاته وصفاته أزلاً وابداً فيما لا يزال ثم الحكمة المنسوبة اليه تعالى عبارة عن علمه بالاشياء وقدرته على احكامها واتقانها فهي تقتضي العلم والقدرة وهما واجبتان له تعالى لا يفعل الشيء لغرض كما زعمت المعتزلة واذا فهمت هذا في افعاله فافهم مثله في احكامه فانها ايضاً جارية على وفق علمه لا يتطرق له من قبلها نقص كيفما وجهها على عبيده وان فسرت المعتزلة السفه والعبث بنفي

الغرض سلنا الملازمة ومنعنا الاستثنائية وقصارى الامر انا نمنع على هذا التقرير
اطلاق هذين اللفظين بالنسبة اليه تعالى لايهاهما معنى يستحيل في حقه تعالى
وهو ما ذكرنا انها يدلان عليه عرفا لما ذكره من دلالتها على نقي الغرض

(ص) واذا عرفت بما ذكره من رجحان بعض الافعال على بعض
بالنسبة اليه تعالى عرفت جهالة من تصور على الغيب ورأى ان العقل يتوصل
وحده دون شرع الى ادراك الحسن والتبجح عنده جل وعلا على انه لو سلم لهم
ذلك جدلا لم يجزم العقل بشيء من ذلك لتعارض اوجه من النظر في ذلك
متضادة فان لم نعرف وجوب الايمان ولا تحريم الكفران الا بعد مجيء الشرع
(ش) لما حقق ان مذهب أهل السنة ان الافعال كلها مستندة الى الله

تعالى ابتداء من غير واسطة لانا نأثير لغيره في شيء منها لزم ان الافعال كلها
مستوية لا يتصف بعضها بالحسن من حيث ذاته او صفته ولا يتصف بعضها
بالتبجح من حيث ذاته او صفته فلا مجال للعقل اذن في ادراك حكم شرعي لها
اذ لا سبب له على ما عرفت فليس الحسن شرعاً عند أهل الحق الا ما قيل فيه
افعلوه وليس التبجح شرعاً الا المقول فيه لا تفعلوه وتخصيص كل واحد منها بما
اخص به من الافعال لا علة له وقالت المعتزلة الافعال الاختيارية حسنة
وقيحة من جهة العقل وزعموا ان منها ما يدركه العقل بالضرورة كحسن الصدق
النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران ومنها ما يدركه العقل بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يقف عن ادراكه الا بانباء الشرع
كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقضوا ان
الشارع في هذا النوع مخبر عن حال الخلق لانه انشأ فيه حكما قالوا كالحكيم
الذي يخبر ان هذا المعار حار او بارد ثم اختلفوا فذهب القديما منهم الى ان

الافعال حسنة وقيحة لذاتها وقال قوم منهم هي حسنة وقيحة لصفة لازمة كالصوم المشتمل على كسر الشهوة المقتضى عدم المفسدة وكالزنا المشتمل على اختلاط الانساب المقتضى ترك تعاهد الاولاد وقال قوم منهم بالفرق بين القبيح فهو قبيح لصفته والحسن فهو حسن لذاته وحجتهم ان الذوات كلها مستوية والتمييز انما هو بالصفات فلو قبح الفعل لذاته لزم قبح فعل الله تعالى وقال الجبائي واتباعه الفعل يقبح او يحسن بوجه واعتبار كضرب اليتيم يحسن ان كان لثأر ديب و يقبح ان كان لغيره والرد على الجميع ما مضى من كون الافعال لا تأثر للعباد في شيء منها حتى يحسن عقلا طلبها منهم او النهي عنها وانما مرجع الاحكام الشرعية الى بيان كون تلك الافعال امانة على ما جعلت عليه من ثواب او عقاب او عدمها ولو اتصف الفعل بالحسن او القبح لذاته او لصفة لازمة لما كلف الله الكافر بالايمان والتالي باطل بالاجتماع وبيان الملازمة انه تعالى علم ان الكافر لا يؤمن فتكليفه بالايمان تكليف بمستحيل وهو قبيح عندهم وايضاً لو كان الفعل حسناً او قبيحاً لذاته او لصفة لازمة لما اختلف بأن يكون تارة حسناً وتارة قبيحاً ولا اجتمع التقضيان في قول القائل لا كاذب غدا صدق او كذب والبحث في المسئلة طويل وقد بان الحق فيها فلا حاجة الى التطويل (قوله) على انه لو سلم ذلك جدلاً لم يحزم العقل بشيء لتعارض اوجه من النظر في ذلك متضادة يعني انه لاختفاء في فساد مذهب المعتزلة على اصول اهل الحق كما سبق وكذا ايضاً يستبين فساد مذهبهم في ان العقل يدرك حكم الشرع في الافعال وان لم يبعث نبي على تقدير ان يسلم لهم جدلاً اصل التحسين والتقبيح عقلاً لتضاد اوجه النظر بحيث يستبين بها فساد رأيهم في ذلك فاننا لو نظرنا قبل مجيء الشرع في شكره تعالى على انعامه علينا لكان العقل يقتضي عند المعتزلة ان شكره تعالى واجب

من غير ان يتوقف في ذلك على مجيئ شرع لان معرفته تعالى ومعرفته كونه منعا
يدركها العقل بدون شرع وكذا يدرك بدونه حسن شكر المنعم وقبح كفرانه
فيدرك اذن وجوب الشكر ونحرمة الكفران بدون شرع فيقال لهم هذا الشكر
لو وجب قبل الشرع لكان له فائدة اذ ما لا فائدة له ليس بحسن حتى يجب
لكن ثبوت الفائدة قبل الشرع باطل لان الفائدة فيه اما ان ترجع الى العبد
الشاكرا او الى الرب المشكور وعودها الى العبد اما في العاجل او في الاجل
والاقسام كلها باطله اما بطلان عودها الى العبد عاجلا فلانه انما يحصل في العاجل
التعجب فقط واما بطلان عودها اليه آجلا لان العقل لا مجال له قبل الشرع في
شيء من امور الآخرة اجماعا واما بطلان رجوعها الى الرب تعالى فتعاليه
جل وعلا عن ان يتجدد له كمال بل هو الكامل بذاته وصفاته الازلية والغنى عن
الحاقي واعمالهم فهذا الوجه من النظر العقلي يدفع وجوب الشكر ويعارض الوجه
الذي اوجبه عندهم وهو ادراك كونه تعالى منعا فان قالوا لانسلم انه ليس في
الشكر فائدة قبل الشرع بل فيه فائدة للعبد وهو الامن من العقوبة التي يحتمل
ثبوتها على تقدير الاعراض عن الشكر قلنا وكذلك يحتمل ان يعاقب على فعل
الشكر من وجهين الاول انه اتعب فيه الذات المملوكة لله تعالى وتصرف في
ذلك بغير اذنه فصار كمن شكر ملكا اوصل له نعمة بأن يتعب عبيد الملك في أداء
شكرها بغير اذنه فلا اشكال انه قد تعرض بنفسه بشكر الملك على هذا الوجه
للعقوبة الثاني ان من اعطاه ملك جواد في غاية الجود كسرة صغيرة من خبز
الشعير مثلا وله من خزائن انواع الاطعمة واجناس الاموال ما لا نهاية له ولا
ينقص بما يعطى منها ثم صار ذلك الفقير المحتاج يذكر الملك ويثني عليه في
الحافل على اعطاء تلك الكسرة من الشعير لاستحقاق العقوبة منه لاستنزائه بالملك

واستصغاره قدره حين يمدحه بما لا بال له عنده ولا شك ان نعيم الدنيا والآخرة كلها بالنسبة الى عظيم قدرة الله تعالى وسعة ملكه وجلاله كلا شيء ، فقد بان لك بهذا ان دخول العقل الى طلب احكام الله تعالى في الافعال بميزان التحسين والتقيح دخول بيزان مخفل يتقلب به صاحبه خاسماً وهو حسير فالحق وقف ذلك على الشرع واللبا في معرفته الى السمع فوجب البحث عن النبوة وتحقيق شروط الرسالة وهو الفصل الذي نشرع فيه الان

(ص) ❀ فصل ❀ ومن الجائزات ويجب الايمان به بعث الرسل الى العباد ليلغوهم امر الله سبحانه ونبيه واباحنه وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع لما عرفت ان العقل لا يدرك دون شرع طاعة ولا معصية ولا ما بينها

(ش) لما فرغ من الالوهيات وما يتعلق بها شرع في النبويات وينحصر الكلام فيها في ثلاث مسائل الاولى في معنى النبوة والنبي والرسالة والرسول والثانية في حكم الرسالة والثالثة في اقامة الدليل على ثبوتها وما يتعلق بذلك . المسئلة الاولى في معنى النبوة والنبي لغة . النبوة في اللغة على وجهين مهموز وغير مهموز فاما في لغة من همز فهو مأخوذ من النبأ وهو الخبر ويحتمل ان يكون فعيل بمعنى مفعول اي هو منبأ بالغيوب او بمعنى فاعل او مفعول اي هو منبأ بما اطلعه الله تعالى عليه ويصح ترك الهزمة في هذين الوجهين تسهيلا واما في لغة من لم همز من أصله فهو مأخوذ من النبوة بفتح النون وهو ما ارتفع من الارض يقال نبأ الشيء اذا ارتفع فالعنى على هذا ان النبي مرتفع على طور البشر باختصاصه بالوحي وخطاب الله تعالى وليس النبوة صفة ذاتية للنبي كما صار اليه الكرامية ولا مكتسبة كما صار اليه الفلاسفة فانهم يرون التزكية والتخلية صفالا في مراة النفس الى ان تنهيا لما لا تنهيا لادراكه غيرها وانما مرجع النبوة

الى اصطفاؤه الله تعالى عبدا من عبيده بالوحي اليه فالنبوة عندنا هي اختصاص
 بسماع وحي من الله بواسطة ملك او دونه فان امر بتبليغه فرسالة فالتخص بالاول
 والثاني رسول فقط وبالاول نبي فالرسول اذن اخص من النبي مطلقا فكل
 رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقيل هما بمعنى وقيل بينهما عموم وخصوص بوجه
 فيجتمعان في الرسول من البشر وينفرد النبي في من اوحى اليه من البشر ولم يؤمر
 بالتبليغ وينفرد الرسول فيمن اوحى اليه من الملائكة وبعث الى غيره وقيل هما
 متباينان وان الرسل هم اصحاب الكتب والشرائع والنبيون هم الذين يحكمون
 بالمازل على غيرهم مع انهم يوحى اليهم . المسئلة الثانية في حكم الرسالة مذهب
 اهل الحق ان الرسالة ممكنة بفضل مولانا جل وعلا بها وأوجبها المعتزلة عقلا على
 اصلهم في وجوب مراعاة الصلاح والاصح ومنعتها البراهمة عقلا ولا ينبغي فساد
 المذهبين ان حقق ما مضى من بطلان اصل التحسين والتقبيح ومراعاة اصل
 الصلاح والاصح فلا حاجة لنا الى التويل بكثرة الحجج وقد اضع الحق وصار
 نهارا . وأما المسئلة الثالثة فنذكر ما يتعلق بها مع لفظ العقيدة وقولي ليبلغوهم
 عن الله الى آخره اشارة منه الى بعض فوائد بعثة الرسل وخص هذه الفوائد
 لانها مقصورة عليهم لا يمكن وصول العقل اليها بدونهم وأما غيرها مما او نحوه
 من الاحكام العقلية وادلتها القطعية فقد يتوصل العقل بدونهم الى شيء منها
 لكن ظهرت الفائدة في هذا النوع وشبهه أنهم أرشدوا العقول الى الحق فيه
 بدون كبير تعب وفطنوها الى دقائق من الانظار لم تكن تستقل بادر كما وقطعوا
 معاذر الخلق من كل وجه (قوله) وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع الاشارة
 راجعة الى الامر والنهي والاباحة وخطاب الوضع هو الحكم على أمر بأنه سبب
 او شرط او مانع لتلك الاشياء المذكورة فالسبب حكم الشرع على دخول الوقت

بأنه سبب لجوب الصلاة والأمر بها واعدة المرأة بأنها سبب لمنع النكاح وانعقاد البيع
بأنه سبب لباحة التصرف في المبيع (وقوله) ولا ما بينهما وهو ما ليس بطاعة
ولا معصية كالإباحة وخطاب الوضع إذ كل ذلك لا يعرف إلا من قبل الشرع
(ص) ونفضل سبحانه بتأييدهم بالمجوزات الدالة على صدقهم وهي فعل
الله سبحانه الخارق للعادة المقارن لدعوى الرسالة متحدي به قبل وقوعه غير
مكذب عجز من ينبغي معارضته عن الاتيان بمثله

(ش) المجزأة اسم فاعل مأخوذ من الاعجاز . مصدر أعجز وهي لفظ أطلق
على الآية الدالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم وذكر أمام الحرمين أن في
إطلاق لفظ المجزأة عليها توسعا من وجهين أحدهما أن اللفظ يشعر بحقيقة العجز
ولا يصح ثبوت العجز لانه أن كانت الآية ليست من جنس مقدور البشر فلا يصح
لفظ العجز حقيقة عما ليس بمقدور وإن كانت من جنس مقدور البشر فالعجز عندنا
يقارن المجعوز عنه والمعارضة منتفية فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها فقد توسع
وأطلق العجز على انتفاء القدرة كما يتسامح في الجهل ويطلق على انتفاء العلم الوجه
الثاني في التوسع أن لفظ المجزأة يشعر بفاعل العجز والله تعالى هو فاعل العجز فسمى
ما فعل العجز عنده معجزا مجازا وأما قوله وهي فعل الله سبحانه الخ فشرح هذا يستبين
بيان ما احتراز منه بكل قيد من تلك القيود واليه الإشارة بقوله

(ص) فأحترز بالاول من القديم فليس فعلا لله تعالى فلا يكون معجزة
ودخل فيه الفعل الذي تعلقت القدرة الحادثة به كتلاوة النبي صلى الله عليه
وسلم القرآن فهو معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم دون غيره إذ غيره إذا تلاه
انما يحكيه وليس هو إلا خذله عن الملك ودخل فيه ما لا تتعلق به القدرة
الحادثة كاحياء الموتى وتكثير الطعام وانقياد الحجر والشجر وغير ذلك وغير بعض

أصحابنا في المعجزة ان تكون من النوع الثاني لا الاول فتكون معجزة القرآن على هذا في نظمه الخصوص واطلاع النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك دون سائر الناس وكلا الامر ين ليس هو من فعله ولا من كسبه وهذا الثاني اظهر والله أعلم (ش.)

يعني انه احترز بالشرط الاول وهو كون المعجزة فعلا لله تعالى من ما لا يكون فعلا له تعالى كالصفة القديمة وانما لم يصح ان يكون القديم معجزة لعدم اختصاص بعض المتحددين به دون بعض ثم ذكرت قولين في اشتراط ان لا تكون المعجزة مكتسبة وقد ذكرهما ابن دهاق في شرح الارشاد ومثله بثلاوة النبي صلى الله عليه وسلم القرآن ونظير ذلك ايضا المشي على الماء والتحاق في جوف السماء اذا وقع التحدي بها فان تلك الحركات فعل الله تعالى وهي ايضا مقدورة للعباد بمعنى ان القدرة الحادثة تتعاقب بها لا على سبيل التأثير وجعلها امام الحرمين معجزة من حيث فعلها الباري تعالى لا من حيث كونها مكتسبة ومال الى ان القدرة على ذلك معجزة واورد عليه بانه اذا وقع التحدي بنفس الحركة الخارقة للعادة فلا يمكن ان تكون القدرة معجزة وان كانت فعلا لله تعالى خارقة للعادة غير مكتسبة لان شرط ثبوت كون الخارق معجزة ان يكون مسبوقا بدعواه آية فينبغي ان لا تكون القدرة معجزة الا ان يتحدى بها النبي وباقي العقيدة واضح

(ص) فان قلت قد يتحدى النبي بعدم الفعل كما قال عليه الصلاة والسلام قد عصمني ربي وكما قال نوح عليه السلام فكيدوني جميعا ثم اقضوا اليّ ولا تنظرون فقد وقع التحدي بعدم الفعل كالضرب والقتل فالجواب ان اعلامه واخباره بذلك على وفق ما ظهر هو المعجزة وهو فعل الله خلقه له ومنهم من قيد هذا الاعتراض فزاد لادخال ما ورد من قوله في شروط المعجزة وهو فعل الله او ما يقوم مقامه

(ش) هذا سؤال يتوجه على اشتراط كون المعجزة فعلا وذلك ان المعجزة قد تكون عدم فعل لا فعلا كالتهدي بالعصمة من اذاية الخلق في المثاليين المذكورين فان التهدي به عدم الفعل منهم كالضرب والقتل ومثله اذا قال التهدي المدعي للنبوة آتي ان لا يقوم احد من هذا الاقليم مدة ضربها ولاجل هذا السؤال قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله المعجزة فعل او ما يقوم مقام الفعل أجاب ابن دهاق بالجواب الذي ذكرته في العقيدة وهو رد المعجزة الى العلم بذلك والاخبار به على وفق الواقع واجاب امام الحرمين بان القعود المستمر على خلاف الاعياد في مثل آتي ان لا يقوم احد هو المعجز وكذا يقول ان الترك على خلاف المعتاد في المثاليين الآخرين هو فعل وهو المعجز وكلا الجوابين غير مستقيم لوجهين احدهما ان التهدي لم يقع بما ذكر في الجوابين وانما وقع في الفرض بعدم الفعل الثاني وهو خاص بالامام انه لو تهدي نبي بان يعدم الله هذا الجبل العظيم لكان التهدي به هنا عدما فان اجاب بان العدم الاضافي فعل تؤثر فيه القدرة كما يقول القاضي ومن تبعه وان العدم ليس بقطع الاعراض لم يستقم له ذلك لان رآيه ان العدم الطارئ لا يصلح ان تؤثر فيه القدرة فبطلت حيلته ولزمه اتباع تقييد الشيخ واما جواب ابن دهاق فهو مطرد في جميع الصور فهو حسن لو سلم مما اشرنا اليه في الرد الاول وقد يجاب عنه بأن التهدي في المعجزة اما مطابقة وهو واضح اولزوما كالعلم والخبر في المثل المذكورة وفيه نظر (قوله) كالضرب والقتل مثال للفعل الذي وقع التهدي بعده

(ص) واحتوز بقوله خارق للعادة من المعتاد فانه يستوي فيه الصادق والكاذب ومن المعتاد السحر ونحوه وان كان سببه العادي نادرا خلافاً لمن جعل السحر خارقاً لكن لسبب خاص به ومن المعتاد ايضاً ما يوجد في بعض الاجسام

من الخواص كجذب بحجر المغناطيس

(ش) انما اشترط كون الفعل خارقاً لعدم ثبوت الاعجاز بدونه وايضاً
فان المعجزة لتنزل منزلة التصديق بالقول ومعتاد الوقوع لا يدل على ذلك لعدم
اختصاصه ولا يشترط كون الخارق معيناً من جهته اتفاقاً (قوله) ومن المعتاد
ما يوجد في بعض الاجسام من الخواص يشير الى ان المعجزة لا بد وان يعرى
وقوعها عن جميع الحيل المعتادة في الكثرة او الدور ولاجل ان هذا النوع النادر
من المعتاد ولا يدل على شيء اوردت البراهمة على هذه الشرطية بان قالوا قد
استقر في اذهان العقلاء ما توصل اليه الحكماء من العلوم كالتلسيمات وأنواع
الحيل بحجر التقييل بالخفيف وقد اشتهر في اسرار الموجودات عجائب حتى ان من لم
يعرف حكم حجر المغناطيس في جذب الحديد فراه تعجب من ذلك في اول رؤيته
وقضي بانه مما يخالف العادات فما الذي يؤمنكم ان مدعى النبوة اطلع على علم
من العلوم وظهر له من اسرار الموجودات ما اذا أتى به لمن لا يعرف ذلك عده
خارقاً والجواب انا انما نستدل بالخارق اذا علمنا انه من قبيل المعجزات ونحن نعلم
قطعا ان احياء الموتى وقلب العصي حية وبراء الاكمة والابرص من غير معاناة
ليس مما يدخل تحت الحيل ولا مما يتوصل اليه بغوص في هذه العلوم وقد نفتقر
بالشيء قرائن تفيد العلم واليقين بان ما اتى به ليس من القبيل الذي ذكرتموه
وقد طرد الله عادته في حق انبيائه واصفيائه بانه يقطع عنهم الوهم ببعدهم عن
ارباب هذه العلوم فتشخص يخرج الى شعب شعيب بميث لايتوهم فيه مخالطة
السحرة وآخر يخافه اميا يمنعه من المخالطة لارباب العلوم وتعلم الكتب وما كنت
تلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك اذا لارتاب المبطلون فقرائن الصدق
المقترنة بما يرفع اللبس والمخالطون للانبياء الباحثون عن احوالهم والساعون في

ابطال دعواهم يحدون من احوالهم ما يحيل نسبتهم الى ذلك حتى ينتهوا الى البوح بأنهم في عناد في انكار نبوتهم ومجدهم هذا مع ان في نفوس الاعداء والحسدة ما يحرك الدواعي الى البحث والتفتيش والعادة تحيل ان يكون لشخص نسبة الى ما ذكره الا ويلم ويقرع به وبهذا تعرف الفرق بين المعجزة والسحر وهو ان السحر له سبب عادي مرتبط به بخلاف المعجزة ولهذا عرف الشيخ ابن عرفة السحر بقوله امر خارق للعاد يطرد الارتباط بسبب خاص به قال وزعم القرافي انه غير خارق للعادة وغرابته انما هو مجهول اسبابه لاكثر الناس كصناعة الكيمياء بعيد (ص) وبقوله مقارن لدعوى الرسالة مما وقع بدون دعوى او بدعوى غير دعوى الرسالة كدعوى الولاية

(ش) هذا الذي ذكرت مما تميز به المعجزة عن الكرامة وذلك ان الكرامة وان كانت امرا خارقا للعادة فانها لا تكون مقارنة لدعوى النبوة وبهذا يزول اللبس بينهما ومن أئمتنا من ذهب الى ان الفرق بينهما ان الكرامة لا تقع عن اختيار وقصد من الولي بخلاف المعجزة والمراد بالاختيار والارادة هنا الشهوة والتمنى اذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور العبد ومراده ومن الأئمة من فرق بينهما بان كل ما وقع من الخوارق معجزة للنبي لا يقع كرامة لولي كاحياء الموتى وابراء الائمة والابرص وقلب العصا حية وقلق البحر اطوادا والاستاذ يصرح بمنع هذا ومنع غيره من الخوارق على يد الاولياء وانما يجوز ما يجري مجرى اجابة الدعوى كوجود ما في البرية وغير ذلك مما يكرم الله تعالى به عباده ولا يبلغ خوارق العادات وهؤلاء يزعمون ان قول النبي لا يأتي احد بمثل ما اتيت به يمنع من وقوع شيء من معجزات الانبياء على ايدي الاولياء لثلاثي يؤدي الى تكذيب من ثبت صدقه وهذا مندفع بان تجدي النبي مقيد بانه لا يظهر ما أتى

به على يد من ينفي معارضته ومناقضته ولا على يد مفتر كذاب و يدل على هذا التقييد ان ظهور ما أتى به على يد نبي آخر لا يقدح في معجزاته اتفاقا ومذهب المحققين جواز وقوع الخوارق كلها على يد الولي باختياره وبغير اختياره وان الفرق بينها وبين المعجزة ما قدمناه أولا من دعوى النبوة وعدمها والولي انما يظهر على يده ما يظهر من الكرامات ببركة متابته للرسول والاقتداء به فهو أحق بالدلالة على صدق المتبوع وعاضده واما الفرق بين الكرامة وبين السحر فهو ان الكرامة ظهور الخارق على يد عبد ظاهر الصلاح بخلاف السحر فان الخارق فيه انما يظهر على ايدي الكفرة والفساق وحد بعضهم الكرامة فقال هي عبارة عن ظهور خارق للعادة على يد عبد ظاهر الصلاح ليس بنبي في الحال ولا في المآل فخرج بقوله على يد عبد ظاهر الصلاح السحر والاستدراج وهو خلق الخارق على يد الاشقياء كالرجال وفرعون والجهلة الضالين المضلين وبقوله ليس بنبي خرجت المعجزة وبقوله لا في الحال ولا في المآل خرج الارهاص وهو عبارة عن العلامات الدالة على بعثة نبي قبل بعثه كالنور الذي كان ظهر في جيب عبد المطلب مأخوذ من الرهص بكسر الراء وهو أساس الحائط فاطلق على هذه العلامات الارهاص لانها تأسيس لقاعدة النبوة (قوله) كدعوى الولاية يعني على القول بجواز ادعائها وفيه خلاف

(ص) وبقوله متحدي به قبل وقوعه اي يقول آية صدي كذا مما وقع بدون تحديه كالارهاص ونحوه او تحدي به لكن بعد وجوده
(ش) التحدي هو طلب المعارضة وأصله من الهداء ان يتأري فيه الحاديان ويقال تحديت فلانا اذا ماريته ونازعته للعلبة وهو هنا عبارة عن قول النبي آية صدي كذا وليس من شرط التحدي ان يقول لا يأتي احد بمثلها بل

يكفي ان يقول آتي ان يفعل الله كذا فيفعله له ففي اجابة دعواه دليل على صدقه في مقالته نعم تعذر صدورها عن مثله اذا كان ينبغي معارضته لا بد منه لا لاجل التحدي بل لاجل ثبوت الاختصاص فان المعجزة لا بد ان تكون مختصة بنبي ولهذا شرط ان تكون خارقة للعادة واقعة على وفق دعواه فان المعتاد وما لا تسبقه الدعوى من الخوارق لا اختصاص له به واذا كان لا بد من الاختصاص فالخارق الواقع قبل الدعوى تساوي فيه الاقوال وتكافأ فيه الدعاوي وكذا الواقع بعد دعوى الرسالة ولكن لم يتحد به اصلا ثم المعجزة ان ادعيت معينة فشرط المعارض مماثلته لها وان كانت غير معينة فقال سيف الدين الآمدي اكبر أصحابنا اشتراط المائلة والذي اختاره القاضي ان المائلة غير مشترطة وهو الحق وانما لم استغن بما قدمت من اشتراط كون المعجزة مقارنة لدعوى الرسالة عن هذا الشرط وهو التحدي بها لانها قد تقترن بدعوى الرسالة اي ولا يتحدي بها اي لا يدعيها آية صدقه

(ص) وهل يجوز تأخير المعجزة عن موته قولان للشعري وقال بالتأني ابو بكر الباقلاني وهو الظاهر فان حفظ ما نص عليه من احكام شرعه في حياته لا باعث على تلقيه منه

(ش) هذه المسئلة انما تعرض في حق الرسول ولو كان نبيا ولم بأمر الخلق بمتابعته لجاز ذلك وأما الرسول فاذا وصف شرعه وبلغه وقال آية صدقي أن يظهر بعد موتي من الخوارق كذا وكذا فهل يجوز ذلك صرح المعتزلة بمنع ذلك ووافقهم القاضي الا ان مأخذه غير مأخذ المعتزلة اذ المعتزلة بنوا ذلك على القول بالتحسين والتبجيل فقالوا لو تأخرت حجته الى بعد وفاته لكان في حال حياته لا يجب توقيره وتعظيمه والوفاء بحرمته ورعاية حق النبوة والرسالة له وذلك

منع للخلق من الرتب السنية والمقامات العلية وهذا لا يحسن ممن وجب ان يكون
 حكيما لطيفا راعيا لصلاح البرية وابطال قولهم بوجهين احدهما من جهة ابطال
 التحسين والتقييع ومراعاة الصلاح والاصح وقد سبق تحقيق ذلك الثاني على
 تقدير تسليم هذا الاصل الفاسد لهم قد يقال لا يمتنع ان يكون صلاح بعض
 الخلق في ذلك اذ قد يعلم الله من طائفة حسد الاحياء ومنافستهم واستحكام هذا
 الخلق في قولهم ويزول عنهم هذا الخلق بموت محسودهم ويتلقون حيثما ما يكون
 منه بالقبول واكثر الكفرة والفجرة انما اتوا من حسد وحب رياسة واثقة من
 التبعية فلا يمتنع في المعلوم على أصل التحسين والتقييع ان يكون صلاح قوم في
 تأخير المعجزة واما القاضي رضي الله عنه فقد يحتج بأن الرسالة مرجعها الى
 تعلق الخطاب بالرسول وذلك ممتنع بعد الموت فكيف تكون الآية لا تتحقق الا
 في وقت امتناع ما هي آية عليه ورد بأنه تبين بعد موته انه كان مخاطبا بتبليغ
 ما باق له ولا يضرم امتناع تعلق الخطاب عنه وجود الآية فانها تدل على ما سبق
 من دعواه وقد جوزنا تأخير الآية الى زمن مضروب في حال الحياة فينتج ان
 تأخر الى اجل مضروب بعد الرفاة فيستبين بذلك صدقه في الدعوى السابقة
 وربما احتج القاضي بأن القول بذلك يؤدي الى ابطال الكرامة اذ ما من كرامة
 الا ويجوز على هذا ان تكون معجزة لنبي تأخرت بعد وفاة واجيب بان غايته
 بطلان كون الكرامة دليلا قطعيا على ولاية من ظهرت على يده لتطرق هذا
 الاحتمال فيها ولا ريب اننا نقول بموجبه فان دلالة الكرامة على الولاية ليست
 قطعية ولو امكن فيها من هذا الاحتمال الذي ذكر لاحتمال كونها استدراجا
 ويكون من ظهرت على يده من اهل عداوة الله تعالى ومن سبق القضاء بأنه
 لا يجتمه له بالمعادة ولهذا كان الاولون لا يثقون بها بل لا يزدادون معها الا خوفا

واحتج أيضاً القاضي بما اشرنا اليه في اصل العقيدة من ان تأخير ما يدل على الرسالة الى الوفاة قد تضيع معه فائدة البعثة وهي العلم باحكام الله تعالى لعدم وجود الباعث لهم عادة على حفظ ذلك عنه وهو مردود لان قصاره استبعاد وجود الحفظ منهم لشرعه فلا يصلح ان يكون دليلاً على عدم الجواز على انه يمكن تدوينه على وجه يتأتى حفظه بعد موته هذا ان قلنا بان تكليف ما لا يطاق غير سائق واما ان سوتغناه فالامر في ذلك واضح وبالله التوفيق

(ض) وبقوله غير مكذب مما اذا قال آية صدي ان ينطق الله يدي فنطقت بتكذيبه وفي تكذيب الميت المتحدي باحيائه قولان للقاضي وامام الحرمين واخبار بعض المتأخرين عدم القدح في تكذيب اليد وشبهها لعدم التحدي بتصديقها

(ش) مذهب القاضي في تكذيب الميت الذي يتحدى باحيائه انه قادح لكن بشرط ان لا تطول مدته في عوده الى الحياة بل يموت عقب تكذيبه ومذهب الامام ان ذلك غير قادح مطلقاً ومجته ان التحدي وقع بالاحياء وقد حصل وهذا حي كفر والفرق عنده بين تكذيب الميت وتكذيب اليد والجماد ونحوهما ان نفس النطق في اليد والجماد مكذب وهو نفس الآية والنطق في احياء الميت هو المكذب وليس هو المدعي آية فافترقا من جهة ان المكذب هو المدعي آية الصديق في احدى صورتين وليس المكذب في الاخرى هو المدعي آية ورأى بعض المتأخرين وهو ابن دهاق في شرح الارشاد ان تكذيب اليد ونحوها لا يقدر ايضاً لما اشرنا اليه في الاصل من ان التحدي انما وقع فيه ايضاً بمجرد النطق وقد وقع والتصديق لم يقع التحدي به حتى يضر تخلفه قال المقترح والتجقيق في هذه المسئلة مبني على البحث في وجه دلالة المجزة وانها لا تدل دلالة

المعقول وانما هي مرتبطة عند اجتماع شرائطها بالصدق ضرورة فاذا تمهد ذلك قلنا في المسئلة ليراجع العاقل نفسه ان ما يجده من نزول هذا الفعل من الله منزلة قوله لمدي النبوة صدقت هل يجده ضرورة ضد كون الآية الخارقة مكذبة أم لا فاذا لم يجده علم ان المعجزة المستعينة للعلم الضروري لم تحصل وهذا مأخذ الكلام

(ص) وهل دلالة المعجزة على صدق الرسل دلالة عقلية او وضعية او عادية بحسب القرائن اقوال اما على الاولين فيستحيل صدورهما على يد الكاذب لما يلزم على الاول من نقض الدليل العقلي وعلى الثاني من الخلف في خبره جل وعلا اذ تصديق الكاذب كذب والكذب عليه جل وعلا محال لان خبره على وفق علمه فيكون صدقاً فلواتنى لاتنفي العلم ملزومه وهو محال لما عرفت من وجوبه فان قلت قد وجدنا العالم منا بالشئ يخبر عنه بالكذب قلنا كلامنا في الخبر النفسي لا في الالفاظ لاستحالة اتصاف الباري تعالى بها والعالم منا بالشئ يستحيل ان يخبر الخبر من قلبه الذي قام به العلم بخبر كذب على غير وفق علمه غايته ان يجد في نفسه تقدير الكذب لا الكذب وايضاً لو اتصف الباري تعالى بالكذب ولا تكون صفته الا قديمة لاستحالة اتصافه بالصدق مع صحة اتصافه به لاجل وجوب العلم له تعالى فيه استحالة ما علمت صحته

(ش) اعلم ان دلالة المعجزة لا يصح ان تكون من جملة الادلة السمعية اذ يستحيل ان تثبت الادلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة ثم اختلف الائمة بعد ذلك في وجه دلالتها على ثلاثة اقوال الاول ان دلالتها عقلية واليه ميل الاستاذ قالوا لان خالق الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعواه وتحديد مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل

اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل المعين على ارادته تعالى لذلك بالضرورة وبالجملـة فقد جعلوا التصديق في هذا القول صفة للخارق الواقع على الوجه المخصوص مع جواز ان يعري ذلك الخارق عن صفة التصديق بانعدام شرط من شروط المعجزة فصارت صفة التصديق للخارق الحادث كدائر صفات الافعال الحادثة وقد علمت ان اتصاف الحادث بصفة بدلا عن تقيضها الجائز يدل عقلا على ارادة الفاعل وهو الباري تعالى لذلك لما نقرر ان الطبيعة والعلة لا يختصان جائزا بالوقوع بدلا عن جائز يساويه واعترض على هذا القول بان التصديق عندنا خبر عن الصدق وخبر الله تعالى اذ لي لا يصح ان يكون حادثا ولا صفة لحادث فلا يصح ان نـتـعلق به الارادة لانها كالتقدرة لاتـتـعلق الا بالممكن وقد يجاب بان التصديق الذي تـلـمـت الارادة هو التصديق لهذا الخارق اي خلقه له دالا على خبره تعالى بصدق رسـله فيكون خبره الدال على صدق رسـله مدلولـا لهذا التصديق الحادث الذي هو متعلق لارادته جل وعز ويجاب بان الكلام فيه حذف مضاف اي الخارق بالشروط المذكورة يدل على ارادة الله تعالى صدق التصديق اي صدق الرسل النـائـيـة عن تصديقه تعالى لهم بذلك الخارق والله اعلم وقد قرر امام الحرمين ان المعجزة لاتدل دلالة الادلة العقلية من حيث يتصور وجود الخارق بدون دلالة النبوة والدليل العقلي لا يصح ان يوجد عاريا عن دلالاته وقال المقترح وهذه مغالطة فان الدليل ليس بمجرد وجود الخارق بدون دلالة النبوة وانما الدلالة من حيث اجابة دعوى التهدي بالخارق فبجرد الخارق لا يدل اذن فلم يكن هذا نقضا على من اجراها مجرى الادلة العقلية الثاني ان دلالتها وضعية كدلالة الالفاظ بالوضع على معانيها قالوا لان المواضع قد تعرف بصريح يدل على التواضع كما لو قال شخص لشخص ان فعلت كذا

فاعلم بذلك قسدي في طلبك ففعل ما واضعه عليه فان من وقعت معه المواضعة
 يفهم طلبه على حسب ما واضعه عليه وقد تعرف المواضعة بصريح من أحد
 المتواضعين وبفعل من الثاني من غير ان يسمع كلامه فاذا قال شخص في محفل
 يجلس ملك وقد تأزر مجلسه يجمع انا رسول الملك اليكم وأتي ان يخرق عادته
 وهو يرى من الملك ومسمع ثم قال أيا الملك ان كنت صادقا فخرق عادتك
 وقم واقعد فأجابه الى القيام كان ذلك كالتصريح بالمواضعة على ان خرق عادته
 بقيامه يدل على ارساله وظاهر كلام المقترح وكثير ان هذين الرأيين يرجعان
 الى قول واحد وهو ان الدلالة عقلية وانما اختلفا في تقرير كونها عقلية والامر
 في هذا قريب الثالث ان دلالتها عادية كدلالة قرائن الاحوال على خجل
 الحجل ووجل الوجل وخوف الخائف قالوا فان خلق الله تعالى لهذا الخارق على
 هذا الوجه المفروض يدل على صدقه بالضرورة عادة فعلى الرأيين الاولين يستحيل
 عقلا صدور المجتزأ على ايدي الكذابين اما على الاول فلما يلزم من نقض الدليل
 العقلي بان يوجد ولا يوجد مدلوله فيصير ذلك الدليل شبهة ويصير العلم الذي
 استلزمه جهلا مركبا وذلك قاب للعقائق ولا خفاء باستحالة وأما على الثاني وهو
 المواضعة فلما يلزم من الخلف في خبره تعالى لان حكم المواضعة في الفعل حكم
 الكلام الصريح ثم لما كان هذا يتوقف على معرفة استحالة الكذب على الله تعالى
 ذكروا في بيان استحالة عليه أوجها اشترنا الى بعضها في اصل العقيدة احدها
 للاستاذ والامام قالا كل عالم مجيد في نفسه حديثا يطابق معلومه وهذا هو عين
 الخبر الصدق والله جل وعلا عالم بالاشياء كلها على ما هي عليه فيكون كلامه على
 وفق ذلك فاستحال عليه الكذب وهو الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه لانه
 لا يكون في حقه الا عن جهل ما هو عليه ذلك الشيء وذلك في حق من عم عليه

ما لا يتناهى محال واعترض على هذه الحجة بما اشرنا اليه في الاصل وهو ان قيل قد وجدنا العالم متباشي قد يخبر عنه بالكذب ولم يلزم من كذبه جهله فليس العلم اذن ملزوما للصدق ولا الكذب ملزوما للجهل واجب عنه بمنع ان العالم بالشيء يخبر المحل الذي قام به العالم منه بالكذب والكذب الذي يوجد للعالم منا انما هو في خبر لسانه اللفظي اما كلامه النفسي فلا يكون ابدا الا على وفق عقده وغاية ما يجيد في نفسه تقدير اخبار ووسوسة بالكذب لا الخبر بالكذب والا فانه جل وعلا يستحيل عليه التركيب حتى يقوم العلم والصدق بمجل والكذب بمجل آخر ويستحيل عليه الوسواس والتقدير الحادثة الثاني من ادلة استحالة الكذب عليه تعالى ان كل مخبر تجرد النظر اليه فانه يصح من العالم به ان يخبر على وفق عمله فلو صح الكذب عليه تعالى لوجب ان لا يتصف بمجائز وذلك بمنع ان يتصف بضده الذي هو الصدق وفيه منع لما علت صحته وهو محال الثالث قد ثبت اتصافه تعالى بالكمال والصدق صفة كمال ضدها نقص والنقص على الله تعالى محال فوجب كونه صادقا

(ص) واما ان قلنا ان دلالة المعجزة عادية بحسب القرائن فحيث حصل العلم الضروري عنها بصدق الآتي بها فانه يستحيل ان يكون كاذبا والا انقلب العلم الضروري جهلا ولم يجر سبحانه وتعالى عادته من اول الدنيا الى الان الا بعدم تمكين الكاذب من المعجزات واذا خيل بسحر ونحوه اظهر الله فضيخته عن قرب والله الحمد على معاملته في ذلك ونحوه بمحض الفضل والكرم ويجوز ان تظهر المعجزة على يد الكاذب لو انخرقت العادة ولا يحصل حينئذ بها علم صدقه والا لكان الجهل علما وتجويز خرق العادة عند حصول العلم بالصدق في حق الحق لا يقدح في العلم اذ لا يلزم من جواز الشيء وقوعه ألا ترى انا نحوز استمرار

عدم العلم مع علمنا ضرورة بوجوده اذ معنى الجواز انه لو قدر واقعا لم يلزم منه محال لذاته لا انه محتمل الوقوع

(ش) هذا الكلام في غاية الوضوح وحاصله انه يجوز على القول بان دلالة المعجزة عادية ان تظهر المعجزة على ايدي الكذابين ولا يكون العالم حينئذ حاصلا بنبوتهم والا انقلب العلم جهلا الا انه سبحانه تفضل بعدم خرق العادة في هذا الامر فلم يظهر المعجزة قط على يد كذاب بل عاداته ان يفصح كل من اراد ان يبرز بمنصب النبوة وليس من اهلها هذا فيما علم بالاستقراء من عاداته تعالى فيما مضى واما في المستقبل فقد كفنا الله هذه المؤنة بمحصل العلم القطعي بان النبي صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين فكل من ادعي بعده منصب النبوة فليس الا الاسلام او السيف ولا يلتفت الى قوله ولا الى الحارق الذي يظهر على يده وقد ازم المعتزلة الاصحاب جواز صدور المعجزة على ايدي الكذابين من جهة اخرى وهي ان قالوا من مذهبكم ان الله يضل من يشاء ولا يتعين في حقه مراعاة صلاح ولا اصلاح فما الذي يؤمنكم من خلق خوارق العادات على وفق دعوى المدعين للنبوة ويكون المراد من ذلك اظهار الضلالات فاما القائلون بالرابين الاولين في وجه دلالة المعجزة فاجابوا على مقتضى الوجهين اما على الاول فقالوا نعم يجوز للباري تعالى الاضلال لكن لا بالمعجزة لاستحالة ذلك معها كما يجوز خلق السواد في محل معين ولكن لا مع وجود البياض والمعية في التقيضين محال والاضلال بالدليل قلب الدليل شبهة والعلم الحاصل عنه جهلا وذلك محال واما على الثاني وهو ان الدليل من جهة المواضع فقالوا يجوز ان يضل لا بالخلق في القول واذا كانت المعجزة تنزل منزلة التصريح بكلام ناص على التصديق فلا يصح الاضلال به لاستحالة الخلف في خبره تعالى فكذا لا يصح

الاضلال بما يدل على التصديق وان كان بحكم المواضعه واما على الرأي الثالث وهو ان دلالة المعجزة عادية فأمر الجواب أيضاً سهل وهو ان آية صدق النبي صلى الله عليه وسلم حصول العلم لنا عن تلك المعجزة فإذا حصل اتقينا معه احتمال عدم الصدق لان العلم لا يمتثل النقيض بوجه من الوجوه والا انقلب جهلاً وتجويزنا عقلاً كذب الحق الذي يتقينا صدقه لا يقدح في العلم بصدقه لان معنى جواز الكذب في حقه انه لو وقع بدلاً عن الصدق الواقع في حقه لم يلزم منه محال لان معناه احتمال وقوع الكذب في حقه تعالى وكثيراً ما نعلم وقوع أشياء علمياً ضرورياً مع تجويزنا عقلاً نقيض ذلك الواقع وذلك كعلمنا بوجودنا فانه لا يستريب فيه عاقل وان كنا نجوز عدمنا بمعنى لو استمر عدمنا ولم نوجد اصلاً لم يلزم منه محال لا بمعنى ان عدمنا يمتثل الحصول لنا حال علمنا بوجودنا (قوله) في الحق الاول تعلقه بخرق العادة اي تجويزنا عقلاً خرق العادة في حق المحقق بمعنى لو كان الواقع في حقه الكذب بدلاً عن الصدق الذي علمنا وقوعه في حقه كما علمت لما يلزم منه محال لا يقدح في علمنا بصدقه

(ص) واذا علم صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام لدلالة المعجزة وجب تصديقهم في كل ما أتوا به عن الله تعالى ويستحيل عليهم الكذب عقلاً والمعاصي شرعاً لانا مأمورون بالاعتناء بهم فلو جازت عليهم المعصية لكننا مأمورين بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء وبهذا تعرف عدم وقوع المكروه منهم ايضاً بل والمباح على الوجه الذي يقع من غيرهم وبالله تعالى التوفيق

(ش) الكلام في عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام في موضعين احدهما قبل النبوة والثاني بعدها اما حكمها قبل النبوة فالذي ذهب اليه اكثر الاشاعرة وطائفة كثيرة من المعتزلة الى انه لا يمتنع عقلاً على الانبياء عليهم

الصلاة والسلام قبل البعثة معصية كبيرة كانت او صغيرة وذهب بعض اصحابنا الى انه يمتنع ذلك وهو مختار القاضي عياض على انه قال تصوّر المسئلة كالممتنع فان المعاصي انما تكون بعد تقرير الشرع اذ لا يعلم كون الفعل معصية الا من الشرع وقال بعض اصحابنا الامتناع بالسمع اذ لا يحال للعقل لكن دل السمع بعد ورود الشرع على انهم كانوا معصومين قبل البعثة وذهب الروافض الى امتناع ذلك كله عليهم عقلا قبل البعثة ووافقهم اكثر المعتزلة في امتناع وقوع الكبائر منهم عقلا قبل البعثة ومعمد الفريقين التقييع العقلي لان صدور المعصية منهم مما يحقرهم في النفوس وينفر الطباع عن اتباعهم وهو خلاف ما اقتضته الحكمة من بعثة الرسل فيكون قبيحاً عقلا وقد سبق الكلام على فساد اصل التحسين والتقييع العقليين واما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم من تعد الكذب في الاحكام لان المعجزة دلت على صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى فلو جاز تعد الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على الصدق واما جواز صدور الكذب منهم في الاحكام غلطاً او نسياناً فمنع الاستاذ وطائفة كثيرة من اصحابنا لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة وجوذه القاضي وقال ان المعجزة انما دلت على صدقهم فيما يصدر عنهم قصداً واعتقاداً قال القاضي عياض لا خلاف في امتناعه سهواً او غلطاً لكن عند الاستاذ بدليل المعجزة القائمة مقام قول الله تعالى صدق عبيدي وعند القاضي بدليل الشرع واما غير المذكور من المعاصي اتقولية والفعلية فالاجماع على عصمتهم من تعد الكبائر وصغار الحنسة خلافاً لبعض الخوارج واما اتيان ذلك نسياناً او غلطاً فقال الامدي اتفق الكل على جوازه سوى الروافض وهذا الذي ذكره لا يصح بل انفقوا على امتناعه فقال القاضي والمحققون بدليل السمع وقال الاستاذ وطائفة كثيرة منا ومن المعتزلة وبدليل

العقل ايضاً واما الصفائر التي لاختصة فيها فجوزها عمدا وسهوا الا كثرون وبه قال ابو جعفر الطبري من اصحابنا ومنعه طائفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين عمدا وسهوا قالوا لاختلاف الناس في الصفائر لان جماعة ذهبوا الى ان كل ما عصى الله به فهو كبيرة ولان الله امر باتباعهم وافعالهم يجب الاقتداء بها عند اكثر المالكية وبعض الشافعية والحنفية فلو جازت منهم المعصية لكننا ما مورين باتباعهم فيها قلت وبهذا تعرف عدم جواز وقوع المكروه منهم فالحق ان افعالهم دائمة بين الوجوب والتدب والاباحة وليس وقوع المباح منهم كوقوعه من غيرهم وهو ان يقع منهم بحسب مقتضى الشهوة بل لعظيم معرفتهم بالله تعالى وخوفهم منه واطلاعهم على ما لم يطلع عليه غيرهم لا يصدر منهم المباح الا على وجه بصير في حقهم طاعة وقربة كقصدهم تشريعه او التقوى به على طاعة الله ونحو ذلك مما يليق بمقاماتهم الرفيعة واذا كان اهل المراقبة من اولياء الله تعالى يلقوا في الخوف منه تعالى ورسوخ المعرفة ما منعهم ان تصدر منهم حركة او سكنون في غير رضاه تعالى فكيف بانبيائه تعالى ورسله صلوات الله وسلامه على جميعهم (ص) ❁ فصل ❁ ونبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قد علم

ضرورة ادعائه الرسالة وتحدى بمجيزات لا يحاط بها

(ش) نظم الدليل في اثبات نبوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ان يقال نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة وظهر الخارق على وفق دعواه مع العجز عن معارضته فهو رسول الله تعالى ينتج ان نبينا ومولانا محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله جل وعلا أما الصغرى فهي معلومة بالتواتر الذي ينقله الموافق والمخالف والتواتر يفيد العلم ضرورة على ما تقرر في اصول الفقه واما دليل الكبري فقد تقدم في وجه دلالة المجزة واعلم ان من المنكرين لنبوة نبينا ومولانا

محمد صلى الله عليه وسلم اليهود وهم فرقان فرقة امتعت من تصديقه لما تضمنته
 شريعته من نسخ شريعة موسى صلى الله عليه وسلم وزعموا ان النسخ محال
 وتمسكوا في احواله على ان النسخ يستلزم البداء وبعضهم تمسك في احواله على
 النقل فقالوا ان موسى عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ وانه قال تمسكوا
 بالسبب ابدا انفرقة الثانية تعرف باليسوية قالوا محمد عليه الصلاة والسلام
 رسول لكن الى العرب خاصة والرد على من احوال النسخ للبداء ان يقال ما تعني
 بالبداء ان عنيت ان الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خافيا عليه عند شرع
 الحكم الاول ولذلك نسخها فلا نساخ لزوم ذلك في النسخ فانه لو استلزم تصرفه
 في افعال عباده بمنع ما اطلقه في وقت واطلاق ما منعه في وقت البداء لاستلزم
 تصرفه فيهم بافعاله من قتلهم من الصحة الى المرض ومن المرض الى الصحة ومن
 الغنى الى الفقر ومن الفقر الى الغنى ومن الحياة الى الموت واذا لم يدل الثاني فلا
 يدل الاول كيف ومن المعارف انه لا يمتنع في الحكمة ان يأمر الحكيم مريضاً
 باستعمال الدواء في وقت ثم ينهاء عنه في وقت آخر لعله بصلاحه في الحالين فن
 الحكمة نهيمهم عن القتال في اول الاسلام لقلتهم واجاباه عليهم عند كثرتهم اذ
 قال الله تعالى قاتلوا المشركين كافة هذا اذا تنزلنا الى القول باعتبار الصلاح
 والاصلاح والافتمتقدنا ان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يستل عما يفعل وهم
 يسئلون ثم نقول لليهود وقوع الخارق على وفق دعوى المتحدي مع العجز عن
 معارضة من تحدي عليه لا يتخلوا ما ان يدل على صدق مدعي الرسالة أولاً فان لم
 يدل لزم ان لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام على زعمكم وان دل
 وجب تصديق محمد وعيسى عليهما السلام واما النسخ فهو لازم في شرعهم أيضاً
 اذ قد ثبت من نص التوراة أن الله تعالى قد قال لنوح عليه السلام حين خرج

من السفينة التي جاعل كل دابة مأكلًا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم
كسائر المشب ما خلا الدم وقد حرم بعد ذلك في التوراة أشباه كثيرة وفي
التوراة ان من شريعة آدم عليه السلام جواز نكاح الاخت وقد حرموا ذلك
وقد كان من شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرموه وقد كان
المعمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحا ثم حرمه موسى عليه
السلام ولم يكن الحتان واجبا لذوي الولادة وقد أوجبوه واما دعوى ان موسى
عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ فهذا مما لقنه لهم ابن الراوندي وقد
كان يعلم الفرق الشبه طلبا للدنيا ولا يخفى كذب هذا النقل اذ لو كان حقا لما
ظهرت الهجرة على يد عيسى عليه السلام ولا على يد نبينا ومولانا محمد صلى الله
عليه وسلم كما لم تظهر ولا تظهر على يد احد بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اذ قال
لا نبي بعدي واما ايضا لو كان ذلك النقل حقا لكان اولى الازمنة بذكره والاحتجاج
به الزمان الذي دعاهم فيه نبينا صلى الله عليه وسلم الى الاسلام وقد بالغوا حينئذ
في اخفاء نوره جهدهم حتى غيروا صفته في كتبهم وفي غيرها ولم يحتج احد منهم
بذلك مع شدة حرصهم عليه وتوفر الدواعي على نقله لو كان موجودا حقا واما
الميسوية فاذا سلموا انه عليه الصلاة والسلام مرسل الى العرب خاصة لزمهم
تصديقه في جميع ما أخبر به وقد أخبر انه رسول الى الكافة وانه مبعوث الى
الاحمر والاسود فاقربارهم بنبوته ثم تكذبه في انه رسول لجميع اهل الارض
لا يخفى تناقضه لكل عاقل

(ص) وافضلها القرآن العظيم الذي لم تزل نقرع اسماء البلغاء بتضليل
كل دين غير الاسلام آياته وتحرك لطلب المعارضة على سبيل التمييز حمية
اللسن المتوقدي الغلظة الاقوياء المعارضة نظما ونثرا الخاضعين في كل فن من

فنون البلاغة طولاً وعرضاً بحيث لا تغلب عن معارضتهم ائمنع كلمة وان لم يعرض
 فيها يعجزهم فكيف وهم يسمعون في تعييزهم صريح قوله تعالى فأتوا بمشرسور مثله
 مفتريات ثم تنزل معهم فقال فأتوا بسورة من مثله ثم صريح يعجز الجميع جنهم
 وانسهم مفترقين او مجتمعين فقال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا
 بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ومع ذلك لم تتحرك
 انفتهم وهم المجلولون عليها ومن عادتهم أنهم لا يتألمكون معها ضبط انفسهم عند
 ورود ادنى معارض يقدر في مناصبهم وان كان في ذلك حنف انفسهم فكيف
 بما هو من نوع البلاغة التي هي كلامهم وتذب فيهم ديباً حتى انهم بها في كل واد
 يهيمون لكن القوم اخرسهم انهم احسوا ان الامر الهني لا يمكن مقاومته اما لانه
 ليس في طوقهم وهو الاصح اوله صرفه وهما قولان ومن لم يستحي منهم وانتدب
 لمقاومة هذا الامر الالهى كسيامة افضع واتي بخرفة يتضاحك منها الى قيام
 الساعة ولو انهم نقل لهم القرآن نقل غيره من الكلام نقل آحاد لا يمكن الاعتذار
 عنهم بعدم الوصول كلال امتلات بجمائته وصحفه واشارة امره الارض كلها
 سهلها وجبلها بدوها وحضرها برها وبحرها مؤمنها وكافرها جنها وانسها وتناولت
 أزمنتها على تلك الصفة قريباً من تسعمائة سنة أفستريب عاقل بعد هذا في
 كونه من عند الله جل وعلا صدق به نبيه صلى الله عليه وسلم هذا مع ما فيه
 من الاخبار قبل النوقوع بالغيوب المطابقة ومحاسن علوم الشريعة المشتعلة على
 ما لا يقدر البشر على ضبطه من المصالح الدنيوية والاخرية وتحرير الادلّة والرد
 على المخالفين بالبراهين القطعية وسرد قصص الماضين وتركبة النفس بمواعظ
 يغرق في ادني بحارها جميع وعظ الواعظين هذا كله على يد نبي أمي لم يخط قط
 كتاباً ولا حصلت له مخالطة لذوي علم ما يمكن بها تحصيل أدني شيء من ذلك

علم ذلك كله بالضرورة وما كنت تلوم من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطون

(ش) اعلم أن لنبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم آيات ومعجزات كثيرة لا حصر لها والفرق بين الآيات والمعجزة ان الآيات تدل على صحة ما جاء به وان لم يتحدث بها والمعجزة مشروطة مع ذلك بالتحدي ومعجزته العظمى التي تحدي بها على الكافة القرآن وقد أجمع المسلمون قاطبة على انه معجز واختلفوا في تعيين الوجه الهيم الذي به تحدى منه وان اشتمل على وجوه من الاعجاز فقال بعض المعتزلة اعجازه اسلوبه ونظمه الخاص فقط وقال قوم اعجازه فصاحته وجزالته فقط وقال امام الحرمين والقاضي اعجازه بالجموع وقال قوم اعجازه بالصرقة عن معارضته وان كان في مقدورهم وهو قول لابي الحسن الاشعري وهو قول النظام من المعتزلة قال النظام كانت العرب تقدر على النطق بمثله قبل بعثته عليه السلام فلما بعث سلبوا هذه القدرة وقال قوم اعجازه في جهته عدم مناقضته في آياته وتصديق بعضها بعضاً وقال قوم اعجازه انبأؤه عن المنغيبات فيما مضى وفيما هو آت وقال قوم اعجازه موافقته لقضايا العقل وقال بعض المحدثين اعجازه انه قديم وقال قوم اعجازه بأنه عبارة عن الكلام القديم واحسن هذه الاقوال القول الذي اختاره القاضي وامام الحرمين فانه عليه الصلاة والسلام تحدى بسورة من القرآن وهي مشتملة على الامرين معا الجزالة والاسلوب الخاص وانما يتحقق الايتان بمثلها عند الايتان بالمشتمل على الوجهين معا قال الشاعر المغلق اذا جرد قصيدة بليغة ودعي الى المعارضة بمثلها فعورض بخطبة بليغة أوثر مرسل بالغ اقصى الفصاحة لم يكن الآتي بذلك معارضاً لها ولو آتي شاعر بمثل وزن شعره عارياً عن فصاحته وجزالته لم يكن معارضاً له وهو نظير معارضته

مسئلة الكذاب له بترهاته التي يتضحك منها وأما من ذهب الى ان اعجازه
بالصرفه فقد ذهب التنبيه على ضعفه فانه لو كان لنقل عنهم شيء من ذلك فيما
مضى ولو نقل لوجد فانه مما تتوفر الدواعي على نقله وايضاً فلو كان اعجازه بالصرفه
لكان كونه في ادنى مراتب الفصاحة انسب لظهور اعجازه كيف ولا خلاف أنه
في أعلا مراتب البلاغة وأما من قال اعجازه في جملة بعدم التناقض فيه على طوله
وتصديق بعضه بعضاً فلا شكر ان ما ذكره من اعظم دليل على انه من لدن
حكيم عليم ولذا وصفه تعالى بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
تنزيل من حكيم حميد الا ان التحدي لم يقع بذلك وأما من قال اعجازه انبأوه
عن المغيبات فلا ننكر ايضاً اشتماله على ذلك وانه من اصدق الآيات الا انه لم
يقع التحدي به اذ لا تحقق له شيء في كل سورة والتحدي وقع بمطلق سورة وان لم
تشتمل على المغيبات وأما من قال اعجازه بموافقة لقضايا العقول فلا ننكر ايضاً
ان ذلك وصفه لكن التحدي لم يقع بذلك وأما من قال اعجازه لانه قديم فلا يصح
لانه ان أراد بالقديم ما دل عليه فقد سبق ان من شروط المعجزة ان تكون فعلاً لله
تعالى وان اراد العبارات الدالة فلا يخفى انها حادثة وأما من قال اعجازه انه
عبارة عن الكلام القديم فلا يصح ايضاً فانه لا يمتنع ان يعبر بالكلام القديم بلفظ
غيره معجزاً واذا تقرر أن المعجز على المختار المتحدي به البلاغة وان التحدي قد
استقر بالاثبات بسورة فقد قال بعض اصحابنا هذه السورة هي المشتملة على أي
التعجيز وهذا ضعيف لان لفظ السورة فيها منكر مطلق فلا يقيد بثلاث قدرها وقال
الجمهور من اصحابنا يكفي اقصر سورة كالعصر والكوثر والذي ارتضاه القاضي في
كتاب النقص وارتضاه ابو اسحاق ان الاعجاز انما يتعلق بقدر ما من الكلام
بحيث يتبين فيه تفاضل ذوي البلاغة وهذا لا يتبين الا فيما طال من السورة

بعض الطول قال وهذا لا ينضبط بحروف وكلام وانما يصار في مثله الى المتعارف بين اهل الخبرة والدراية بالبلاغة والنظم وقد اعترض بعض اهل الزبغ والفضال على معجزة القرآن فقال انكم زعمتم ان وجه اعجازه فصاحته وجزالته ونظمه وبلاغته ثم اختلفتم اختلافا كثيرا على ما نقلتموه من تفاسيل الاقوال في ذلك فان من يزعم ان ذلك هو النظم فقط فقد انكر كون الفصاحة والجزالة فيه معجزة وبالعكس ومن زعم انه الصرف فقد انكر الوجهين جميعاً ومن قال بغير الصرف فقد انكر كون الصرف معجزاً وحق المعجزة ان تكون ظاهرة للكل بحيث لا يستراب فيها البتة والجواب ان عجز الحاق عن معارضته بسورة من مثله معلوم ظاهر لا يستراب فيه البتة ولم يخالف فيه احد وبهذا يعرف كونه معجزة والاختلاف بعد ذلك في وجه اعجازه لا يقتضي الخلاف في كونه معجزة ولا في عدم ظهور ذلك وانما هو خلاف في تحقيق الوجه الذي جاء منه الاعجاز وقد بينا في اصل العقيدة عجز البلاء عن معارضته بياناً شافياً لا يحتاج الى شرح (قوله) الاقوياء المعارضة هي القوة والقدرة على الكلام (قوله) واتي بمخرفة اي منسجمة وحق لدلائلها على خرفه وهذا كقوله عند ما سمع سورة الفيل الفيل ما القيل وما ادراك ما القيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وان ذلك في خلق ربنا لقليل والواو في قوله وثيل للعطف والثيل الذكر وحكي عنه ما هو استخف من هذا مما هو معروف مشهور (تنبيه) قال ابن التلمساني الفصاحة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط ايضاح الغرض منه والجزالة عبارة عن دلالة على معناه بشرط قلة حروفه وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن الاسلوب الخاص في ترتيب الاقوال بعضها مع بعض ثم الحسن فيه بحسب تناسب الكلمات في مواردها وذلك انواع واصناف ومجموع الجزالة والنظم هو البلاغة قلت والمشهور

بين البيانيين ان الفصاحة يوصف بها الكلمة والكلام والمنكلم فعناها في الكلمة ان تكون خالصة من تنافر الحروف احترازا من نحو قوله • غدا مره • سنشزرات الى العلا • والحكم في ذلك الذوق السليم ومن القرابة احترازا من قوله ما لكم نكا كاتم علي • كتشكا كشمكم على ذي جنة افرقعوا عني ومن ضعف القياس احترازا من قوله • الحمد لله العلي الاجل • اذ قياسه الاجل بالادغام وبعضهم يزيد وان تكون غير مكروهة في السمع احترازا من قوله • كريم الجرشي شريف النسب • واما معناه في الكلام فان تكون كلماته فصيحة على ما سبق لا تنافر بينها احترازا من نحو قوله

وقبر حرب بهكاف قفر وليس قرب قبر حرب قبر

سالم من ضعف التأليف احترازا من ضرب غلامه زيدا ومن التعقيد المعنوي احترازا من نحو قوله

وما مثله في الناس الا ملكا أبو أمه حي أبوه يقاربه

واما معناها في المتكلم فهو ان تكون له ملكة يقدر بها على التعبير باللفظ الفصيح عما يقصده من كلمة أو كلام واما البلاغة فلا يوصف بها الا الكلام والمتكلم أما معناها في الكلام فهو ان يكون فصيحاً جارياً على ما يقتضيه الحال أي السبب الذي ورد الكلام لاجله كالكلام الوارد لدفع انكار منكر فانه يناسبه ان يؤكّد بحسب مراتب الانكار والوارد لافادة خالي الذهن من الحكم الذي يناسبه ان يلقي اليه الكلام غير مؤكّد والوارد لافادة من هو مشعر بالحكم شاك فيه يستحسن ان يؤكّد له الكلام من غير وجوب وقد يعكس الامر في هذه الثلاثة اموارض لتقتضي ذلك والاحوال وما يليق بها متسعة جدا مقرر قواعدها في فن علم المعاني وأما معناها في المتكلم فهي ملكة يقدر بها على التعبير

بكلام بليغ فعلم من هذا أن البلاغة اخص من الفصاحة فكل بليغ فصيح وليس كل فصيح بليغا وقد تطلق احدهما على الاخرى توسعا وللبلغة طرفان اعلا وهو الاعجاز والمحكم فيه الذوق وادنى وهو ما اذا بدل عن حالة التحقق عند البلغاء بأصوات الحيوانات وبينهما مراتب لا تكاد تنحصر

(ص) ثم هذا الى ماله من المعجزات التي لا تحصى ثم الى ما جبلت عليه ذاته الكريمة من الكمالات التي كادت أن تفصح بل افضحت قبل مبعثه برسائله خلقا وخلقا ثم مع ذلك كله أكد الله تعالى صدقه بذكره باسمه وجميع وصفه في الكتب الماضية قال تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الامي الاية واطلق أسنة الاحبار قريبا من مبعثه بجميع ذلك حتى انه سبحانه بفضلهم مما أكد به زوال اللبس عن نبوته ان منع العرب قبله من التسمي باسمه الخاص به لا انا ما قليلين تسموا قريبا من مولده باسمه رجاء حصول النبوة لهم لما سمعوا من الاحبار ثم من عظيم فضل الله تعالى في ازالة اللبس انه لم يطلق لسان احد من أولئك الذين تسموا باسمه بدعوى النبوة

(ش) يعني ان الدال على نبوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم اشياء كثيرة كل واحد منها يصلح لان يكون دليلا مستقلا لو انفرد كيف وقد اجتمعت كلها فيه ومرجعها الى طريقين عقلي ونقلي اما العقلي فوجوه احدها معجزة بلاغة القرآن على ما سبق وثانيتها انه صلى الله عليه وسلم اخبر عن المغيبات فطابقت خبره فيها ما ورد في القرآن العظيم ومنها ما ورد في الاخبار اما الذي ورد في القرآن فانه قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر لانت الروم غلبوا فارس بعد غلبهم على الروم وقوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد اي الى مكة وقد رده الله تعالى اليها وقوله تعالى قل للمخلفين

من الاعراب استدعون الى قوم اوّلي بأس شديد وقد وقع ذلك لان المراد يقوم
 اوّلي بأس عند بعضهم بنو حنيقة وقد دعا ابو بكر رضي الله عنه الى قتالهم وعند
 آخرين هم فارس وقد دعا عمر رضي الله عنه الى قتالهم وقوله تعالى وعد الله
 الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض والمراد بهم الصحابة
 رضي الله عنهم بدليل قوله منكم وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا
 وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام وأما الذي ورد في الاخبار فنه قوله عليه
 الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكانت خلافة الخلفاء الراشدين
 هذا القدر وقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر
 وهذا اخبار عن بقائهم بعده فكان ذلك وقوله عليه الصلاة والسلام لعمر بن
 ياسر رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية فقتل مع علي رضي الله عنه يوم صفين
 وهذا ايضا يدل على خلافة علي رضي الله تعالى عنه بعده وقوله عليه الصلاة
 والسلام للعباس حين أسره العدو ادف نفسك اذك ذومال فقال لا مال عندي
 فقال صلى الله عليه وسلم اين المال الذي وضعت عند ام الفضل وليس معكما
 آخر فقلت ان اصببت في سفري فلله فضل كذا ولعبد الله كذا فقال العباس
 والذي بهنك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
 وأسلم ومنها اخباره عن موت النجاشي حين موته ونحو هذا مما هو كثير مشهور
 الوجه الثالث انه عليه الصلاة والسلام قد بالغ في الحكمة النظرية كمعرفة الله
 وصفاته واسمائه واحكامه وفي الحكمة العملية وهي علم الاخلاق وسياسة البدن
 وتدير أمر الخلق المبالغ العظيم الذي لا يمكن للعقلاء الوصول اليه في مئين من
 السنين ووصل اليه بغتة من غير تعلم ولا مخالطة لاحد معروف بالعلم الوجه الرابع
 انه نقل عنه معجزات كاشتقاق القمر وتسليم الحجر واقتياد الشجر وتسييح الحصا

واحياه الموتى وتكثير الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وحزين الجذع
 وشكاية الناقة وشهادة الشاة المسمومة الى غير ذلك مما لا ينحصر وهو مشهور
 مستفيض في كتب الاحاديث وبعضه وصل التواتر الوجه الخامس الاستدلال
 بسيرته واصفاته التي تواترت البناء وهي كثيرة احدها ملازمة الصدق من اول
 عمره الى آخره فان احدا ما سمع منه كذبة قط وقد اعترف له اعداؤه بذلك
 وايضاً لو صدر منه الكذب ولومرة سيفي عمره لتبذه اعداؤه بذلك وثانيها ترك
 الدنيا والاعراض عن زخارفها على الدوام حتى ان قریشاً عرضوا عليه المال
 والزوجة والرياسة لترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليها وثالثها كان في اعظم
 الدرجات في السخاوة حتى انه سبحانه عاتبه عليها بقوله ولا تبسطها كل البسط
 والشجاعة حتى انه لم يفر قط ولا تزحزح للفرار في معركة قط حتى في يوم احد
 ونحوه مما عظم فيه العرب ورأيها كان في غاية الفصاحة والبلاغة حتى ان فصاحته
 قد اعيت بلغاء الخطباء من العرب العرباء ولذا قال صلى الله عليه وسلم اوتيت
 جوامع الكلم وخامسها انه عليه الصلاة والسلام تحمل في أداء الرسالة انواعاً من
 المشاق والمتاعب لا يثبت معها الا من هو على الحق من الله تعالى وهو مع ذلك
 مصر على دعوى الرسالة ولم يظهر في عزمه فتور ولا في اصراره قصور وسادسها
 انه عليه الصلاة والسلام كان مع اهل الدنيا في ذابة الترفع ومع الفقراء
 والمساكين في غاية التواضع وسابعها ما كان عليه من حسن الخلق حتى انه
 لا يزداد مع الغضب الا حلاً وثامنها حسن ذاته الكريمة وما اشتملت عليه من
 المحاسن التي هي خرق عادة ولم توجد لبشر سواه وما احسن قول عبد الله بن ربيعة
 الانصاري رضي الله عنه في ذلك يشير الى محاسنه صلى الله عليه وسلم
 خلقاً وخلقاً

لأنه لم يكن فيه آيات مينة فكان منظره ينيك بالخبر
ولهذا لما سلم أبو ذر رضي الله عنه عند رؤيته إياه قال لما رأيت وجهه
عرفت أنه ليس وجه كذاب ولا خفاء أن مجموع هذه الأوصاف بل بعضها
لا يكون لغير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأما النقلي فهو نصه تعالى على نبوته
في الكتب الماضية وذكر الأنبياء له وإصاؤهم على اتباعه وهذا الدليل وحده
كاف بدون المعجزة فإن شهادة من ثبتت نبوته لأحد بالنبوة دليل قاطع على ثبوت
نبوته وإن لم تظهر معجزة على يده وقد تواترت عن الأخبار الأخبار عن كتبهم
وأنبيائهم بنبوته قبل بعثته معينين اسمه وبلده وصفته وإيضاً فلم يزل نص نبوته
والحمد لله موجوداً في التوراة والإنجيل والزبور إلى الآن مع مبالغتهم في تبديلها
وذلك يدل على الاعتناء بأمره فيها وكثرة ترديد ذكره فيها على وجه لا يزيل
جميعه التبديل وقد اطلع علماؤنا رضي الله عنهم على كثير من تلك النصوص فيما
بأيدي اليهود والنصارى من الكتب الآن فمنها أن في المصحف الخامس من
التوراة التي بأيديهم إلى الآن قال الله تعالى لموسى ابن عمران اني اقيم لبني
اسرائيل من بني اخوتهم نبيا مثلك اجعل كلامي على فيه فمن عصاه انتقمته منه
فقوله تعالى من بني اخوتهم نبيا يدل على أن هذا النبي ليس من بني اسرائيل فلا
محالة أنهم أما من العرب أو الروم فأما الروم فلم يكن منهم نبي سوى أيوب عليه
السلام وكان قبل موسى زمان فتعين أن المراد بالاخوة العرب فالذي بشرت به
التوراة أذن نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قال بعض علماء قرطبة ناظرني
يوما أحد أخبار اليهود وأهل الذكاء منهم في هذا فقال هذا كله صحيح لا أجد
فيه اعتراضا عليه غير أنه قال تعالى ساقم لبني اسرائيل ولم يكن محمد صلى الله
عليه وسلم رسولا إلا إلى العرب فقلت له ما على وجه الأرض من يجهل أمر محمد

صلى الله عليه وسلم وانه قال بعثت لي الاحمر والاسود والحر والعبد والذكر والانثى وهذا كتابه ينطق انه مبعوث الى الخلق كافة قلت وليس في قوله تعالى ساقيم لبني اسرائيل نبيا . أ يقتضي انحصار بعثته لهم فقط اذ ليس فيه شيء من ادوات الحصر وانما عينوا بالذكر لدفع ما يوهمون انه لا يبعث اليهم من ليس منهم ثم قال هذا العالم القرطبي فقال هذا الخبر ما يمكنني ولا غيري دفع ذلك وبذلك اخبرنا اسلافنا اليهود عنه انه قال بعثت الى الخلق كافة الا فرقة من فرق اليهود يقال لها العيسوية تقول بذوته ومجذاته وتكر انه بعث الى غير العرب ولستنا على شيء مما هم عليه ثم عطف على يهودي الى جنبه وقال له نحن قد جرى نشأتنا على اليهودية وتالله ما أدري كيف يكون الخلاص من امر هذا العربي وفي التوراة ايضا جاء الله من جبل سيناء واشرق من جبل ساغين واستعلن من جبل فاران ومعه جماعة من جبال فاران فبعثه تعالى من جبل سيناء عبارة عن مجيء امره وشرعه لموسى عليه السلام وانزاله التوراة عليه فيه اذ عليه كلم الله موسى عليه السلام فهو على حد قوله تعالى في القرآن وجاء ربك والملك صفاً صفاً واشراقه من جبل ساغين عبارة عن انزاله الانجيل على عيسى عليه السلام واظهار دينه لان ساغين من جبال الروم واستعلانه من جبال فاران عبارة عن انزاله القرآن وبعثه نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم منها اذ لا خلاف أن فاران هي مكة وقد قال الله تعالى في التوراة ان الله تعالى اسكن هاجر وابنها اسماعيل فاران وانظر تعبيره في التوراة عن ظهور شرع نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بالاستعلان المؤذن بكلم الظهور فهو نظير قوله في القرآن ليظهره على الدين كله وقال في التوراة ايضا لهاجر ام اسماعيل حين دعته قد سمعت خشوعك في اسماعيل ومنتهكون يده فوق يد الجميع ومعلوم ان اسماعيل

عليه السلام وولده لم تكن ايديهم الا تحت يد اسحاق لان في ولد اسحاق كانت النبوة فلما بعث الله نبينا ومولانا محمداً صلى الله عليه وسلم جعل يد بني اسماعيل فوق يد الجميع ورد النبوة فيهم فأغناهم وأعظمهم وبارك عليهم جداً كما قال في التوراة وفي الزبور التي بأيديهم الان ذكر صفة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وقال فيه ويجوز من البحر الى البر ومن منقطع الانهار الى منقطع الانهار وانه يحرر أهل الجزائر بين يديه على ركبهم ويجاس اعداؤه بالتراب وتأتيه ملوكهم بالقرايين وتسجد له وتدب له الامم بالطاعة والافتقاد لانه يخلص المضطر البأس من هو أقوى منه وينقذ الضعيف الذي لا ناصر له ويرأف بالضعفاء والمساكين وانه يعطي من ذهب بلاد سبأ ويصلي عليه في كل وقت ويدوم أمره الى آخر الدهر وفي الزبور ايضاً ان الله اظهر من صهيون اكليلاً محمداً فالاكليلاً كناية عن الرياسة ومحمود هو نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وفي الزبور ايضاً ليفرح اسرائيل بخالفه وبنو صهيون من أجل ان الله اصطفى لهم أمة واعطاهم النصر وشدد الصالحين منهم بالكرامة يسبحون الله على مضاجعهم ويكبرونه باصوات مرتفعة بأيديهم سيوف ذوات شفرين لتنتقم من الامم الذين لا يعبدونه يوثقون الامم بالقيود وامرافهم بالاغلال فانظر من هذه الامة التي سيوفها ذوات شفرين ينتقم الله بها من الامم الذين لا يعبدونه ومن المبعوث بالسيف من الانبياء ومن الذين يكبرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم باصوات مرتفعة بالاذان وفي الزبور ايضاً تغلب ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرائعك مقرونة بيمينك وسهامك مسنونة والامم يخرجون تحتك وفيه ايضاً يقول الله لداود عليه السلام سيولد لك ولد ادعى له ابا ويدعى لي ابناً فقال داود عليه السلام اللهم ابعث جاعل السنة كي يعلم الناس انه بشر فولد داود الذي دعى ابناً لله تعالى هو عيسى عليه

السلام لانه من احفاد داود عليه السلام فاعبر كيف دعا داود عليه السلام
الله تعالى حين اقرعه ما اخبره به من شأن ولده عيسى عليه السلام ان يبعث الله
تعالى جاعل السنة وكاشف الغمة نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم ليعلم الناس ان
عيسى عليه السلام بشر عبد لله تعالى وليس بابن لله وكذا قال المسيح في الانجيل
التي بايدي الكفرة اليوم اللهم ابعث البارقليط ليعلم الناس ان ابن الانسان بشر
وقال ايضاً في الانجيل الذي بايديهم عن يوحنا البارقليط لا يبيثكم ما لم اذهب
فاذا جاء وبخ العالم على الخطيئة ولا يقول من تلقاء نفسه شيئاً ولكنه مما يسمع
يكلمكم ويسوونكم بالحق وينبئكم بالحوادث والغيوب الى ان قال عنه
وسيعظموني ثم تمادى على وصفه بكلام بين وقال ايضاً هو يشهد لي كما شهدت
له وانا اجيئكم بالامثال وهو يا تيكم بالتأويل وفي الانجيل ايضاً ان المسيح قال
للحواريين من ابغضني فقد ابغض الرب ثم تمادى الى ان قال فلا بد ان تهم الكلمة
التي في التاموس لانهم ابغضوني مجانا فلو قد جاء المنحمن هو الذي يرسله الله اليكم
من عند الرب روح القدس فهو شهيد علي وانتم ايضاً لكنكم قديماً كنتم معي
هذا قولي لكم لكيلا تشكوا اذا جاءكم والمنحمن بلسان السريانية وهو بالرومية
البارقليط وبالغريزية محمداً صلى الله عليه وسلم وفي الانجيل ايضاً عن المسيح انه
ضرب مثلاً للدنيا فقال مثل الدنيا كمثل رجل اغترس كرمًا ومضى على ذلك
ثم ضرب مثلاً للانبيااء ولنفسه في كلام كثير ثم لمحمد صلى الله عليه وسلم وجعله
الموكل آخرًا بالكرم وافصح عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم فقال اقول انه
سيزاح عنكم ملك الله تعالى وتعاطاه الامة المطيعة للعامة ثم ضرب مثلاً بصخرة
فقال من سقط على هذه الصخرة سينكسرومن سقطت عليه سينهشم يريد بذلك
محمداً صلى الله عليه وسلم ومن ناواه وحار به اظهره الله عليه وقال اشعيا النبي

عن الله عبدي الذي سرت به نفسي انزل عليه وحبي فيظهر في الامم علي
ويوصي الامم بالصايا لا يضحك ولا يهتف ولا يسمع صوته في الاسواق ويفتح
العيون العور ويسمع الاذان الصم ويحيي القلوب الغلف وما اعطيه لاعطيه
غيره احمد يحمد الله حمداً ثم اشار الى بلده مكة فقال لتفرح البرية وسكانها
يهللون الله على كل شرف ويكبرونه على كل راية ولا يضعف ولا يغلب ولا يميل
الى الهوى ولا يسمع في الاسواق صوته ولا يذل الصالحين الذين هم كالقصب
الضعيفة بل يقوي الصديقين وهو ركن للتواضعين وهو نور الله الذي لا يطفأ
ولا ينضم حتى يثبت في الارض حجتى وينقطع به العذر والى توراته يتقاد الحق
فانظر الى هذا التصريح بنبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم من غير ما وجه
فن ذلك قوله يوصي الامم وفي الانجيل انت المسيح قال اني لم ابعث الى جميع
الاجناس وانما بعثت الى الغنم الرابضة من نسل بني اسرائيل فلا يجوز ان يكون
الى الامم جميعاً غير نبيتنا محمد صلى الله عليه وسلم وفي صحف حقوق النبي جاء الله
من التين وتقدس من جبال فاران وامتلات الارض من تحميد احمد وتقديسه وملك
الارض بهيبته الى ان قال في آخره وترتوي السهام بامرك يا محمد ارتواء وفي
صحف اشعياء لتفرح ارض البادية العطشى ولتبتج البراري والقلوات لانها ستعطي
بأحمد محاسن لبنان وكثل هذا أحسن الدساكر والرياض وفي صحف اشعياء
أيضاً انت ايام الافتقاد وانت ايام الكمال ثم قال لتعلموا يا بني اسرائيل الجاهلين
انت تسمونه ضالاً وهو صاحب النبوة فتترونها ذلك على كثرة ذنوبكم
وعظم فجوركم وفي صحف اشعياء ايضاً يقول لي قم فانظر فما ترى تخبر به قلت
ارى راكبين مقبلين احدهما على حمار والآخر على جمل يقول احدهما لصاحبه
سقطت بابل واصنامها النخرة فصاحب الجمل هو محمد صلى الله عليه وسلم كما ان

صاحب الحار هو عيسى عليه السلام مشهورين بذلك وانما سقطت عبادة
الاصنام ببابل من دون الله وهدت اوثانها بنينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
وامته لا يعيسى عليه السلام ولا غيره فما زالت ملوك بابل يعبدون الاصنام من
لدن ابراهيم الى زمان بنينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وامته وفي صحف حزقيال
النبي يقول عن الله عز وجل بعد ما ذكر معاصي بني اسرائيل وشبههم بكرمة وقال لم
تثبت تلك الكرمة ان قاعدت بالسحطة ورسى بها على الارض واحرق السهائم
ثم اراها فعند ذلك غرس في البدو وفي الارض المهيمة العطشى وخرجت من
اغصانها الفاضلة نار اكلت تلك الكرمة حتى لم يوجد فيها غصن قوي ولا قضيب
فاعتبر هذا الصريح به وبصفة بلده كلها وقوله الارض المهيمة البدو العطشى
وتلك صفات مكة لانها صحراء ولانها كانت مهيمة من النبوة من عهد ابراهيم
عليه السلام وفي صحف دانيال النبي عليه السلام وقد نفت الكذابين وقال لا تمتد
دعوتهم ولا يتم قربانهم واقسم الرب بساعده لا يظهر الباطل ولا يقوم لمدح
كذاب دعوة اكثر من ثلاثين سنة فاعتبر من هذا الكلام عدم طول دعوة
الكذابين وهذه دعوة بنينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قائمة ظاهرة قرباً
من تسعمائة سنة وهي باقية الى يوم القيامة وقال ايضاً دانيال النبي على بنينا وعليه
افضل الصلاة والسلام وقد سأله الملك بخت نصر عن منامة راها وطالب منه
ان يخبره بها ثم بنفسيرها فقال ايها الملك رايت صنماً بارعاً في الجمال اعلاه من
ذهب ووسطه من فضة واسفله من نحاس وساقاه من حديد ورجلاه من نغار
فبينما انت تنظر اليه قد اعجبك اذ نزل حجر من السماء فضرب رأس الصنم
فقطعه حتى اختلط ذهبه وفضته ونحاسه وحديدته ونغاره ثم ان الحجر ربا وعظم
حتى ملأ الارض كلها فقال له بخت نصر صدقت فاخبرني بتأويلها فقال دانيال

عليه السلام اما النصف فامم مختلفة في اول الزمان وفي وسطه وآخره فالأُس من الذهب انت ايها الملك والفضة ابتك من بعدك والنجاس الروم والحديد الفرس والفخار امتان ضعيفتان تملكهما امرأتان باليمن والشام والحجر النازل من السماء دين نبي وملك ابدي يكون في آخر الزمان يغلب الامم كلها ثم يعظم حتى يملأ الارض كلها كما ملأها ذلك الحجر فانظر هل كان نبي غير نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بعث الى جميع الامم وجعل جميع اجناسها على اختلاف اديانها واختلاف لغاتها جنساً واحداً وعلى لغة واحدة اذ كلهم يقرؤون القرآن بلغة العرب ويدينون بدين واحد وبالجملة فنصوص الكتب الماضية في اثبات رسالة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وبشارات الانبياء والاحبار والاعمال به لا تكاد تنحصر ويكفي هذا الذي اشرنا اليه منها في هذا المختصر لئلا نخرج فيه عن الغرض (قوله) الا اناسا قليلين تسموا قريبا من مولده باسمه عدد مائة مائة مائة (قوله) الانصاري ومحمد بن ابي حنيفة بن الجلاح بضم الهمزة وحاء بن ميمونين مفتوحين بينهما ياء ساكنة والجلاح بضم الجيم ولام مخففة وآخره هاء مهملة ومحمد بن حمران الجعفي ومحمد بن براء البكري بتخفيف الراء ومحمد بن سفيان بن مجاشع ومحمد بن خزاعة السلي ومحمد بن الجهمدي بفتح الياء وضم الميم وفتحها

(ص) واذا وقفت لعلم هذا كله حصل لك العلم ضرورة بصدق رسالة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الايمان به في كل ما جاء به عن الله سبحانه جملة وتفصيلاً كالشعر والنثر لعين هذا البلد لا مثله اجماعاً وفي كونه عن تفريق او عدم محض تردد باعتبار ما دل عليه الشرع اما الجواز العقلي فيها فاتفق وفي اعادة الاعراض باعيانها طريقتان الاولى تعاد باعيانها باتفاق والثانية قولان والصحيح منها اعادة باعيانها وفي اعادة عين الوقت قولان وكلاهما

وكاليزان وفي كون الموزون صحف الاعمال او اجساماً تتلقى امثلة لها ترداد والجنة والنار وعذاب القبر وسؤاله

(ش) الحشر عبارة عن جمع الاجساد واحيائها وسوقها الى الموقف وغيره من مواطن الآخرة والنشر عبارة عن احيائها بعد مماتها واجمع أهل الحق والمسلمون على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد موتها والدليل عليه ان الاعادة اما ان تكون بمعنى اعادة الجواهر بعد اعدامها او بمعنى ضمها وجمعها بعد تبديلها وكلاهما ممكن وكل ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق فالاعادة حق وانما قلنا ان الاعادة بالمعنى الاول ممكنة لان ماهية الجواهر والاعراض تقبل الوجود والعدم لذاتها لما عرفت ان القبول لا يكون الا نفسياً والا لزم التسلسل وذواتها لا تتقلب بعد عدمها فكما قبلت الوجود والعدم ابتداءً قبلهما انتهاءً وانما قلنا انها تقبل الوجود والعدم لانها لو لم تقبل الا الوجود لكانت قديمة واجبة الوجود وهو باطل لما سبق من برهان حدوثها ولو لم تقبل الا العدم لكانت مستحيلة الوجود والعيان يكذبه واما امكان الاعادة بالمعنى الثاني وهو جمع الاجزاء بعد تفريقها وخلق الحياة فيها فواضح هذا اذا نظرنا الى الاعادة بحسب قابلها وان نظرنا اليها بحسب فاعلها وهو الله جل وعلا فلا خلاف ان قدرته لا يتعاصى عليها ممكن وعلمه محيط بكل شيء فلا تعذر اذن لا من جهة القابل ولا من جهة الفاعل والى نفي التعذيرين اشار القرآن في قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فنفي التعذر من جهة المعاد القابل بقوله انشاها اول مرة اي ذاته قابلة للوجود بدليل النشأة الاولى ويستحيل ان تتقلب الحقيقة من امكان شيء الى استحالة ونفي التعذر من جهة الفاعل بقوله وهو الخلاق العليم بصيغتي المبالغة وبقوله انشاها ثم ارشد الى الجواب عن شبه

المنكرين ومن شبههم استبعاد جمع الاجزاء الى بدنها المخصوص بعد اختلاطها
 بغيرها كما قالوا انما متنا وكنا تراباً ذلك رجع بعبد والجواب انه تعالى عالم
 بجميعها غير عاجز عن تأليفها وخلق الحياة فيها كما قال تعالى قد علمنا
 ما تنقص الارض منهم الآية ومن شبههم ايضاً انها اذا صارت تراباً فقد تغير
 طبعها عن طبع الحياة التي هي الحرارة والرطوبة فرد هذا الاستبعاد بقوله تعالى
 الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا واما ان الصادق اخبر بوقوع هذا الممكن
 فهذا مما علم من الدين ضرورة واحتج المنكرون لبعث الاجساد بوجهين الاول
 ان انسانا لو اكل انسانا آخر وصار الماء كؤل جزءاً من بدن الآكل فلوا عادهما الله
 بعينه فاما ان تكون الاجزاء الماء كولة معادة في بدن الماء كؤل او في بدن الآكل
 وآياً ما كان فلا يكون احدهما معاداً بعينه وبتمامه وهو خلاف الفرض وايضاً
 جعل الماء كؤل جزءاً من بدن احدهما ليس بأولى من جعله جزءاً لبدن الآخر
 لانه كان جزءاً لبدن كل واحد منهما قبل العدم في الجملة وبالجملة فيستحيل جزءاً
 منهما معاً لاستحالة حلول الشيء الواحد بالشخصين في محايين الوجه الثاني لو اعيد
 البدن لم يخل اما ان يكون مقصود او لا مقصود وكلاهما باطل اما الثاني فلانه
 يؤدي الى العبث والسفه واما الاول فلان ذلك المقصود اما للايلاام او لتخصيل
 لذة اولدفع الم والاو لا يصلح ان يكون مقصوداً للحكيم والثاني باطل لانه ليس
 في هذا العالم لذة بالحقيقة بل كل ذلك خلاص عن الالم والثالث ايضاً باطل
 لانه يحصل بالبقاء على العدم والجواب عن الاول ان لكل بدن اجزاء اصلية
 واجزاء فضلية فالمعاد لكل واحد في اجزاؤه الاصلية والماء كؤل فضلية من
 المنخذي فلا تعاد فيه والجواب عن الثاني ان افعاله تعالى يستحيل ان تعال
 بالاغراض وقد سبق بيانه ولو سلم الفرض على سبيل الجدول فنقول لم لا يجوز

ان يكون الغرض الاستلذاذ قبلهم الاستقراء دل على ان اللذة دنع ألم ممنوع
بدليل ان الشيء الملتذ به قد يحصل بقاء فيلتذ به من غير ان يسبق ألم الشوق
اليه ولا الشعور به اصلاً وعلى تقدير تسليم كون اللذة في هذا العالم دفعا للألم
فلا نسلم ان لذات الآخرة من جنس لذات الدنيا كالأكل والشرب والاستمتاع
وغيرها فيكون ايضاً دفعا للألم فالجواب ان لذات الآخرة يشبه بعضها لذات
الدنيا في الصورة ويخالفها في الحقيقة كما انه لا شركة بينهما الا في الاسماء
وحينئذ لا يلزم اشتراكهما في دفع الألم « تنبيهان » الاول ذهب الامام الفخر
الى انه لم يثبت بدليل قطعي عقلي او نقلي ان الله سبحانه يعدم الاجزاء ثم يعيدها
واحتج غيره من جزم بعدمها بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والملاك الفناء
والاجزاء من جملة الاشياء فتكون قانية وجوابه لا نسلم ان الملاك هو الفناء
فقط بل التفريق ايضاً هلاك الثاني اذا قلنا بعدم الاجسام فالمراد عين تلك
الاجسام المعدومة لا مثلاً والا لزم ان المثاب او المذهب غير هذه الاجسام
التي اطاعت او عصت وهو باطل بالاجماع واختلف اصحابنا في اعادة اعيان
الاعراض والصحيح اعادة اعيانها وقال ابن العربي في سراج المريدين الذي عند
اهل السنة ان تلك الاجسام الدنيوية تعاد باعيانها وباعراضها بلا خلاف
بينهم قال بعضهم باوقاتنا فيعاد الوقت ايضاً كما يعاد الجسم واللون وذلك جائز
في حكم الله وقدرته وهين عليه جميعه ولكن لم يرد باعادة الوقت خبر وقد قال
الله تعالى في القرآن ما يدل على ان الوقت لا يعاد وهو قوله تعالى كلما نصبت
جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها يعني به غيرها في الوقت والا فالجلود الاوائل باعيانها
التي نصبت هي التي يعاد ابدأ تأليفها اذا تفرقت واعيانها اذا عدمت وقد بين
ذلك في كتب الاصول هذا ما يتعلق بالحشر والنشر على اختصار واما الصراط

فهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون . وورد انه ارق من
الشعرة وتكون سرعة الناس عليه على قدر اعمالهم ومن امسك السموات والارض
ان تزولا قادر ان يتسير العباد معتمدين على شيء وعلى غير شيء فلا معنى
لتلجج الشك في ثبوته او التعرض لتأويله على خلاف الظاهر كما سلكته المعتزلة
واما الميزان فهو حق ورد به القرآن والسنة وهو بعمود وكفتين عند اهل السنة
والموزون فيه صحف الاعمال او مثالات يخلقها الله تعالى ويزنها الله جل وعلا
على قدر اجور الاعمال وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها وانكر معظم المعتزلة ذلك
واؤثروا الوزن على اعتبار الحسنات وقالوا وزن كل شيء بما يليق به وقال ابن
المعتمر منهم يجوز ولا تقطع به ممتعا ولا يخفى بطلان القولين وقال الجبائي يخلق
الله تعالى جواهر على اعداد الاعمال الصالحة وضدها . قيل وما ذكره غير بعيد
الا انه ورد انه عليه الصلاة والسلام سئل عن ذلك فقال توزن الصحف وهل
الوزن خاص بالمؤمنين او عام لهم والكافرين ويكون معنى قوله تعالى فلا تقيم لهم
يوم القيامة وزنا اي نافعافية تردد . واما الجنة والنار فثبتهما بما علم من الدين ضرورة
وهما مخلوقتان بدليل قوله تعالى اعدت للمتقين وهبوط آدم منها ورواية النبي صلى
الله عليه وسلم لهما في الامراء وفي غيره وقد انكر جماعة من المعتزلة خلقهما وزعموا
انه لا فائدة في خلقهما قبل الثواب والعقاب وحملوا اعدت على انه من باب
التعبير عن المستقبل بالماضي لتحقق وقوعه وحملوا الجنة في قصة آدم عليه
السلام على بستان من بساتين الارض وهذا تلاعب بالدين وافعال الله تعالى
لا لتوقف على الاغراض بل يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولو تنزلنا معهم
في ايقافها على الاغراض فما المانع من اشتغالها على فائدة عجزت عقولنا عن الوقوف
عليها او نقول ما المانع ان يكون في اعدادها لطف في الايمان بما كمال تحقيق الوعد

والوعيد ونفع من كان بها من الحور والولدان ومن يرد عليهم من ارواح الشهداء
والاولياء والاطفال وكذلك ارواح الكفار بالنسبة الى النار واحتجوا بانها لو كانتا
مخلوقتين لوجب ان لا ينقطع نعيم الجنة لقوله تعالى اكلها دائم وظلها وقد قال
تعالى كل شيء هالك الا وجهه والجواب ان ذلك بعد دخولها في الآخرة وتقول
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عام مخصوص واما عذاب القبر واحياء الموتي فيه
وسؤالهم فيه فهو حق عند جميع أهل السنة ودليله القرآن الكريم اما في حق
السمعاء فقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند
ربهم يرزقون . واما في حق الاشقياء فقوله تعالى النار يعرضون عليها غدواً وعشياً
ولا يصح ان يكون المراد منه عذاب الآخرة لعدم تقييده بالغدو والعشي ولقوله
تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فيميز بين العذابين ولقوله
تعالى اغرقوا فادخلوا ناراً او القاء للترتيب باقصال ووردت اخبار بالثبوت حدا لاستفاضة
باستعاذته عليه السلام من عذاب القبر وقال القبر روضة من رياض الجنة او
حفرة من حفر النار ثم لم يزل ذلك مستفيضاً بين السلف قبل ظهور البدع وقد
قل عن ضرار وبشير المرسي وجماعة من المعتزلة انكار عذاب القبر والمسئلة فيه
ورد الارواح فيه الى الاجساد وقالوا من مات فهو ميت في قبره الى يوم القيامة
وزعم ابو الهذيل من المعتزلة ان من خرج من الدنيا على غير صمة الايمان فانه
يعذب بين النخنين ويسئل اذ ذاك واثبت البلخي والجبائي وابنه عذاب القبر
للكافرين والفاسقين دون المؤمنين وانكروا تسمية الملكين بمنكر ونكير والشرع
ورد بتسميتهما بذلك وقال صالح قبة من المعتزلة عذاب القبر جائز ويجري على
المؤمنين من غير رد الارواح الى اجسادها وقال ان الميت يجوز ان يحس ويألم
وهو خلاف الضرورة وقالت طائفة من الكرامية والمعتزلة ان الله يعذب الموتي

في قبورهم ويحدث فيهم الالم وهم لا يشعرون فاذا احيا وجدوا تلك الآلام
قالوا كالسكران اذا ضرب فانه يحس ألمه بعد اذ ارجع اليه عقله ومنع اصحابنا
ان السكران لا يتألم وانما منعه من الانين والتأوه حاله (واعلم) انه لا مانع في العقل
من رد الحياة الى بعض اجزائه ويحصل له من العقل والفهم ما يفهم به ويحسب
ويدركه الممكان منه وان لم نسمع نحن كلامه وكذا يجوز ان يسمع كلام من سلم
عليه وكل ذلك جائز وقد ورد السمع به فوجب اعتقاد ظاهره ولا حاجة الى
تكلف تأويله والله تعالى على كل شيء قدير قالوا وليس في احياء الاطفال خبر
مقطوع به وظاهر الخبر يدل على التعميم الا انه لا بد في ذلك من تكميل فهمهم
اي عرفوا بذلك مسعادتهم وشقاوتهم وكذا المصومون من الذنوب ويكون تعريفاً
بمسعادتهم وقيل في قوله تعالى ربنا ائمتنا اثنتين واخيتنا اثنتين ان احدى
الحياتين حياة القبر واورد عليه انه يلزم ان تكون ثلاثاً واجيب بان نفي الثالثة
انما هو بطريق المفهوم وهو ضعيف فيسقط لمراضة القاطع ويحمل انه انما خص
الحياتين بالذكر لانهما اللتان انكروهما بعد الموت اما الحياة الاولى فمحموسة فلا
يحتاج الى النص عليها فان تمسكوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى قلنا المنفي ان يذوقوا في الجنة غصص الموت التي لم تثبت الا الاولى فمن ثم
خصت بالذكر وان تمسكوا بقوله تعالى انك لا تسمع الموتى قلنا المراد ما داموا
موتى فان قالوا نحن نرى من تدفنه على حاله ونعلم بالضرورة كونه ميتاً
قلنا هذا يؤذن من قائله بعدم طمأنينته الى الايمان وهو بمثابة استبعاد الكفرة
حشر العظام البالية ومن يسلم اخصاص الرسل بروية الملك دون القوم وتعاقب
الملائكة فينا وقوله تعالى في ابليس وجنوده انه يراكم هو وقيله من حيث لا ترونهم
لا يشك في التصديق بذلك كيف والتألم يدرك احوالاً من السرور والغموم

والآلام من نفسه ونحن لا نشاهد ذلك منه والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة وفيه تغيير العادات وخرقها فيصح ان يكون الميت حال مشاهدتنا له والقبر حال نظرنا اليه على غير الحالة التي نشاهدها ولم نشعر بشيء مما هنا لك والامر بيد الله تعالى يظهر ما يشاء ويحجب ما يشاء نسأله سبحانه ان يجعلنا من آمن به وبلائكته وكتبه ورسله ويختم لنا بخواتم السعداء ويؤمن روعنا في الدنيا والآخرة

(ص) ولا يقدح فيه مشاهدتنا للميت على نحو ما وضع في قبره لان في الموت وما بعده خوارق عادات اخبر بها الشرع وهي جائزة فوجب الايمان بها على ظاهرها

(ش) يعني ولا يقدح في الايمان بعذاب القبر والاحياء فيه والسؤال ولا يقدح في حمله على ظاهره مشاهدتنا الخ وقد سبق شرح هذا المعنى قريباً من هذا النص وبالله التوفيق

(ص) واما ما استحال ظاهره نحو على العرش استوى فانا نصرقه عن ظاهره اتفاقاً ثم ان كان له تأويل واحد تعين الحمل عليه والاوجب التفويض مع التنزيه وهو مذهب الاقدمين خلافاً لامام الحرمين

(ش) لما ذكر ان ما يحوزه العقل اذا اخبر الشرع بوقوعه يجب ان يؤمن به على ظاهره ولا يجوز تأويله والتعرض لتأويله بدعة ذكر ما اخبر الشرع به وكان ظاهره مستحيلاً عند العقل فانا نصرقه عن ظاهره المستحيل لاننا نعلم قطعاً ان الشرع لا يخبر بوقوع ما لا يمكن وقوعه ولو كذبنا العقل في هذا وعملنا بظاهر النقل المستحيل لادى ذلك الى انهدام النقل ايضاً لان العقل اصل لثبوت النبوات التي يتفرع عنها صحة النقل فيلزم اذن من تكذيب العقل تكذيب النقل

ثم بعد صرف اللفظ عن ظاهره المستحيل فان لم يكن له بعد ذلك الا تأويل واحد صحيح تعين الحمل عليه لعدم وجود غيره وذلك مثل قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فانه يستحيل حمله على ظاهره من المصاحبة بالذات ولم يبق بعد ذلك الا حمله على المعية بالعلم والرعاية ونظيره الا هو رابعهم الآية ونحو ذلك مما هو كثير وان كان له بعد ذلك تأويلات كل واحد منها مستقيم فهل يتعين واحد منها ليندفع اللبس عن العوام وهو مذهب امام الحرمين او يوقف عن التعيين ويفوض الامر فيه الى الله تعالى دفعا للتحكم وهذا مذهب الاقدمين وذلك مثل قوله تعالى على العرش استوى فان الاستواء بمعنى الاستقرار المكاني محال في حقه تعالى وبقى بعد ذلك تأويلات صحيحة احدها ان يكون استوى بمعنى استوى عليه بتصرفه له كيف شاء الثاني ان يكون استوى بمعنى قصد الى خلق شيء هنالك الثالث ان تكون على بمعنى الباء واستوى بمعنى كل ابي كل الخلق بالعرش الرابع ان المستغرق فوق العرش مخلوق من مخلوقاته يسمى استوى الى غير ذلك مما قيل والاظهر مذهب الاقدمين في ترك تعيين بعضها وتقويض المقصود منها الى الله تعالى مع القطع بتنزيهه جل وعلا عما لا يليق به لان تعيين احد المحتملات الجائزة بغير دليل بدعة في الدين وتجاسر عظيم وتعين من عين شيناً منها كالامام انما كان لدليل يرجحه من جهة اللغة او غيرها والله تعالى اعلم

(ص) ❁ فصل ❁ ومما جاء به صلى الله عليه وسلم ويحجب الايمان به نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة امته ثم يخرجون بشفاعته صلى الله عليه وسلم والخوض وهل هو قبل الصراط او بعده او هما حوضان احدهما قبل الصراط والاخر بعده وهو الصحيح اقوال وتطايير الصحف الى غير ذلك مما علم من الدين ضرورة وعلمه مفصل في الكتاب والسنة وكتب علماء الامة

(ش) اعلم ان نفوذ الوعيد اخلف الناس فيه على ثلاثة مذاهب الاول ان الوعيد الوارد في الكتب الالهية انما جاء للتخويف فقط واما فعل الآلام فلا وهو قول الباطنية واحتجوا بقوله تعالى ذلك يخوف الله به عباده ولا يخفى فسادهم فان التخويف المذكور في الآية انما هو في الدنيا وفي الآخرة يقع المخوف به واحتجوا ايضا بان الحكيم ارحم الراحمين كيف يعذب حيوانا ضعيفا وغايته انه بمعصيته انما قصر في حق نفسه لاستحالة ان يكون لله تعالى نفع في عمل احد او ضرر به وايضا فالافعال كلها واقعة بارادته تعالى وخلقه لا اثر للعبد في شيء منها وهذا الكلام منهم مبني على التحسين العقلي وهو باطل وعلى طلب الاطلاع على مر القدر وهو مما نهينا عن الخوض فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا والله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا علم لنا بشيء الا ان يعلمنا جل وعلا بفضلهم المذهب الثاني ان العذاب انما يحسن في حق الكافر دون المسلم وهو مذهب المرجئة وجزموا بنفي عقاب من مات من اهل الكبائر قبل ان يوفق للتوبة واحتجوا بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ودخول النار خزي بدليل من تدخل النار فقد أخزيتهم فهو خاص اذن بالكافرين وبقوله تعالى انا قد اوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى والالف واللام في العذاب للمعموم وبقوله تعالى كلما اتى فيها فوج مألهم خزنتها وبقوله تعالى لا يصلها الا الاشقي الذي كذب وتولى وبقوله جل وتز وهل يجازي الا الكفور والكفور لفظ مبالغة فوجب ان ينخص بالكافر لا يقال يعارضه قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به لانا نقول يرجع عند التعارض أي الوعد على أي الوعيد لان رحمته تعالى وفضله اظلب وبقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه الآية وبقوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة الآية وبقوله عز وجل

يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا الآية والمراد المؤمنون لا
 الاضافة تشعر بتشريف ما ولا شرف للكافرين والجواب عن الجميع ان الآيات
 المختصة العذاب بالكافر مراد بها عذاب وخزي خاص وهو الذي يقتضي الخلود
 ولا فلاح بعده والعياذ بالله ولا خفاء ان ذلك خاص بالكافرين واما قوله تعالى
 يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم فهو عام يقبل التخصيص وايضاً فيجتمعن ان
 المراد حض العصاة على التوبة والرجوع الى الله تعالى وان لا يقنطوا بمواقعة
 الذنب من رحمة الله تعالى حتى يصدح ذلك عن التوبة ويدل عليه قوله تعالى
 اثر هذه الآية وانبأوا الى ربكم واسئلو له من قبل ان يأتيكم العذاب الآية
 المذهب الثالث أن العذاب ثابت حسن في حق الكفار وعصاة المؤمنين وهذا
 هو الذي اجمع عليه اهل السنة والمعتزلة الا ان حسنة عند اهل السنة بالشرع
 وعند المعتزلة بالعقل وايضاً فليس هو دائماً في حق من نفذ فيه من عصاة المؤمنين
 عند اهل السنة ولا شاملاً عندهم لجميع العصاة لثبوت عفوه تعالى عن كثير
 وخالف المعتزلة في الامرين وبالجملة فذهب جميع اهل الحق واهل السنة ان الناس
 على قسمين مؤمن وكافر فالكافر مخلد في النار باجماع والمؤمن على ضربين محفوظ
 من المعاصي عمره وغير محفوظ فالاول في الجنة بالاجماع والثاني صاحب صفات
 فقط وصاحب كبائر فقط وصاحب الكبائر تائب وغير تائب فالقسمان الاولان
 ايضاً في الجنة أبداً بالاجماع وربما يكون بعد احوال ثم يغفر الله سبحانه وغير
 التائب في مشيئة الله مع اجماعهم على نفوذ الوعيد في بعضهم وهم جماعة من كل
 نوع من انواع المعاصي . واما شفاعة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في
 اخراج عصاة المؤمنين من النار فلا خفاء في ثبوتها عند اهل السنة وأنكرها
 المعتزلة على أصلهم في ان الفاسق مخلد في النار كالكافر ولبنينا ومولانا محمد صلى

الله عليه وسلم شفاعات أخر مشهورة في كتب الحديث نسأله سبحانه ان لا يجرمنا منها . واما ثبوت الحوض له صلى الله عليه وسلم فمشهور مستفيض نسأله سبحانه ان يجعلنا في الرغيل الاول من الواردين منه واختلفوا هل هو قبل الصراط او بعده والتحقيق ان له حوضين قبل وبعد واما تطاير الصحف فمشهور ايضاً واختلفوا فيمن ينفذ فيه الوعيد من عصاة المؤمنين هل يأخذ كتابه ليعينه او هو موقوف وهو اقرب والله اعلم

(ص) واعلم ان اصول الاحكام التي منها يتلقى الكتاب والسنة واجماع الامة وقياس الائمة واتباع السلف الصالح واقتفاء آثارهم نجاة لمن تمسك به وافضل الناس بعد نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ومختار مالک الوقف فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وعمن قبلهما والصحابة رضي الله عنهم كلهم ائمة عدول بأهم اقتديتم اهتديتم نفعنا الله بجهنم وامامنا على سنتهم وحشرنا في زميرهم آمين يارب العالمين فهذه عقيدة اهل التوحيد المخرجة بفضل الله من ظلمات الجهل والتقليد المرغمة بقون الله أنف كل مبتدع عنيد نسأله سبحانه ان ينفع بها بفضلله ويشرح بها صدر كل من يسعى في تحصيلها بطوله وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد عدد ما ذكره وذا كره الذا كرون وغفل عن ذكر كرك وذا كره الغافلون ورضي الله تعالى عن اهل وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين

(ص) مراده بالاصول الادلة والاحكام الاحكام الشرعية جمع حكم وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالافتضاء او التخيير أو الوضع فيدخل في الافتضاء الايجاب والتحریم والتدب والكراهة والمراد بالتخيير الاباحة والوضع عبارة عن الحكم على الشيء بانه سبب لاحد الاحكام الخمسة او شرط فيه او مانع منه فالمنع أن الادلة التي يستند اليها في اثبات هذه الاحكام

مختصرة في الاربعة التي ذكرت وهي الكتاب والمراد به القرآن المنزل على
 نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم والسنة والمراد بها هنا ما صدر عن النبي صلى
 الله عليه وسلم مما ليس بتلوي ومختصر ذلك في اقواله عليه الصلاة والسلام وافعاله
 وثقار يره والاجماع والمراد به اتفاق المجتهدين من امة نبينا ومولانا محمد صلى الله
 عليه وسلم في عصر على امر ومن يرى انه لا يتمقد الا ببقاء اجماعهم الى انقراض
 عصرهم يزيد في التعريف الى انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا يتعقد مع
 سبق خلاف مستقر من حي او ميت وجوز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد
 مستقر والقياس والمراد به مساواة فرع لاصل في علة حكمه وانما اضاف القياس
 الى الائمة للتنبيه على انه ليس كل قياس يعتبر بل الذي يقع من الائمة المجتهدين
 لاتساع مقدماته وكثرة اللفظ فيه والعلم المتكفل بمعرفة هذه الادلة وبمسائلها
 وبمعرفة وجه استنباط الاحكام الشرعية منها هو العلم المسمى باصول الفقه وانما
 مرادنا نحن بهذا الكلام هنا بيان مذهب اهل السنة في ان الاحكام الشرعية
 لا تثبت بالعقل المحض بل بالنقل أو العقل المستنبط منه بخلاف مذهب المعتزلة
 المحكيين العقول في اثبات الاحكام الشرعية وقد سبق رد مذهبهم في فصل
 التحسين والتقيع (قوله) واتباع السلف الصالح الى اخره فيه به على ترك البدع
 التي لا يشهد لها اصل من اصول الشريعة والفرار منها غاية المفيد الى ما كان
 عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم سواء تعلقت تلك البدع بالعقائد ككثير
 من عقائد المعتزلة ومن في معنهم او باحد الاعمال الطاهرة ككثير مما هو
 مشاهد في ازميننا وفي ما قبلها ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقوله
 والصحابة كلهم ائمة عدول هذا هو الذي عليه جمهور العلماء والمحققون من اهل
 الاصول وان كل من ثبت صحبته لا يستل عن عدالته ولا يوقف في روايته

عرف أولم يعرف ودليلهم ظاهر الكتاب والسنة كقوله وان الذين معه اشداء على الكفار رحاء بينهم الآية وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الآية وقوله كنتم خیر امة اخرجت للناس الآية وقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني وقوله صلى الله عليه وسلم لو اتفق احدكم مثل احد ذهباً ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وفي المسئلة اقوال اخر غير مرضية وعلمها علم الاصول والذي عليه الكتاب والسنة واجماع من يعتمد باجماعهم ما تقدم وهو انهم كلهم عدول من غير تفصيل والصحابي عند الجمهور من اجتمع مؤمناً مع النبي صلى الله عليه وسلم في حياته ثم مات مؤمناً وان لم يرو عنه وان لم يطل وقوله من اجتمع احسن من قول ابن الحاجب من رآه لانه يخرج عنه مثل عبد الله بن أم مكتوم رضي الله عنه وانما لم يشترط طول الاجتماع في حق صاحب بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم مع اشتراط ذلك فيه لغة وعرفاً بالنسبة الى غيره لان اجتماع المؤمن معه صلى الله عليه وسلم وان كان لحظة يحصل له من البركة ونور الباطن مالا يدخل تحت حصر واذا كان كثير من الاولياء شهود عظيم ارتقاء من اعتنوا به بنظرة واحدة او توجهوا اليه بهمة مفردة فكيف بالاجتماع مع اشرف الخلق ومن نوره اصل الانوار كلها وفي ادبي انواره تفرق جميع انوار الاولياء ومعارفهم صلى الله عليه وسلم ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون (قوله) وافضلهم ابو بكر ثم عمر الخ هذه المسئلة اختلف الناس فيها فقال فرقة لا تتعرض للتفصيل بينهم وقالوا هم كالا صابع في الكف وقال غير هؤلاء بالتفصيل ثم اختلفوا ففضلت الخطاية عمر رضي الله عنه وفضلت الراوندية العباس رضي الله عنه وفضلت الشيعة علياً رضي الله عنه وفضلت اهل السنة ابا بكر رضي الله عنه قال القرطبي في شرح

مسلم لم يختلف السلف والخلف في ان افضلهم ابو بكر ثم عمر ولا عبرة بقول
 اهل الشيع والبدع وقال القاضي عياض في الاكمال قال ابو منصور البغدادي
 اصحابنا مجمعون على ان افضلهم الخلفاء الاربعة على ترتيبهم في الخلافة ثم تمام
 العشرة ثم اهل بدر ثم اهل يعة الرضوان ومن له مزية من اهل
 العقبتين من الانصار وكذلك السابقون الاولون واختلف فيهم فقيل هم من صلى
 للقبالتين وقيل هم اهل يعة الرضوان وقيل هم اهل بدر واختلف فيما بين عثمان وعلي
 رضي الله عنهما فقيل هما على ترتيبهما في الخلافة واليه مال الاشعري وقيل فيها
 بالوقف واليه نحو مالك رحمه الله فقيل له في المدونة من افضل الناس بعد نبينهم
 فقال ابو بكر ثم عمر او في ذلك شك وسقط عمر في بعض الروايات قيل فعلي
 فعثمان فقال ما ادركت احداً من اقتدى به يفضل احدهما على الآخر ولا ي
 المعالي قريب منه وقال ابن العربي وقد كان شيخنا الفهري يقدم عمر كثيراً وبقول
 لوقال احد بتقديمه على ابي بكر لقلته ويرحم الله الفهري لم يصب وجه النظر
 بل غاب عنه اذ لو نظر لعلم ان ابا بكر رضي الله عنه سيد الامة من غير مدافع
 ثم اختلف في تأويل وقف مالك رحمه الله تعالى فقيل هو وقف على ظاهره
 وقيل هو راجع للقول الاول انهم على ترتيبهم في الخلافة ويحمل وقفه وقف
 من يقتدي به لما وقع من الاختلاف والتعصب حتى صار الناس فرقتين علوية
 وعثمانية وقد قيل ان سبب قوله بالتفضيل بينهما طلبته العلوية حتى امتن رحمه
 الله ومعنى التفضيل كثرة الثواب ورفع الدرجة وذلك لا يدرك بقياس وانما
 يثبت بالقل ولا يستدل عليه بكثرة الطاعات الظاهرة اذ قد يكون عمل البشير
 من عمل السرا أكثر من الكثير الظاهر وان كان الاعمال الظاهرة فيها مجال لغلبة
 الظن بالتفضيل واختلف القائلون بالتفضيل فقيل هو قطي ومال اليه الاشعري

واليه يشير قول مالك في المدونة في تفضيل ابي بكر او في ذلك شك وقال
القاضي هو ظني قال لان المسئلة اجتهادية لو ترك احد النظر فيها لم يأتهم وكذلك
اختلف هل التفضيل في الظاهر والباطن او في الظاهر خاصة والقاضي نصر كلا
من القوانين واحتج له وتعليقه على انه في الظاهر فقط قال لانه قد يكون في الباطن
على خلاف ما عندنا وذهب طائفة الى ان من مات في حياته صلى الله عليه وسلم
افضل ممن بقى بعده واختاره ابن عبد البر للحديث انا شهيد على هؤلاء وتركته
بعضهم وصلاته عليه واختلف فيما بين عائشة وفاطمة رضي الله عنهما واحتج كل
باحاديث وتوقف الاشعري في المسئلة وتردد فيها وبالجملة فكلهم سادات
اجلة مختارون عند الله عز وجل نفعا الله بجميعهم وحشرنا في زمرة اماتنا على
محبتهم والافتداء بهديهم وهذا اوان الفراغ من هذا التعليق المبارك ان شاء الله
تعالى فنسأله تعالى ان ينجم لنا بالايمان والاسلام واتباع السنة والمغفرة لجميع ذنوبنا
بلا محنة في الدنيا والآخرة وان يهوانا مع الاءاء والامهات والاخوة والذرية
والاحبة من اعالي الفردوس المنازل الفاخرة وان يسهل الفهم على كل من يتعاطى
هذا الشرح او اصله وينجّم لنا بخواتم السعداء ويشرح صدره ويذكر في الدنيا
والآخرة فعله وقوله آمين يا رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد
الاولين والآخرين ورضي الله عن آله وصحبه اجمعين ومن تبعهم باحسان الى
يوم الدين وسلام على جميع الانبياء والمرسلين وآخر دعوانا ان الحمد لله
رب العالمين

تم طبع هذا الكتاب الجليل بمطبعة الاسلام في شعبان سنة ١٣١٧ هجرية
على نفقة احمد علي الشاذلي صاحب ومحرر جريدة الاسلام والحمد لله على كل حال

